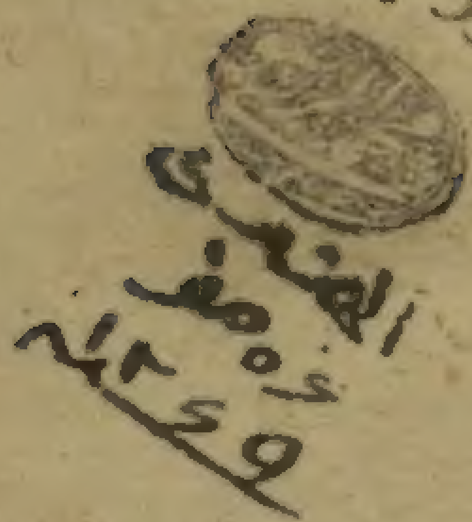
حاشیه بر حاشیه شرح تهذیب
ملا حسن لکهنوی



شرح هدایة الحکمة
قاضی میبدی



هذا حاشية ملاحسن اللكنهوي

از کتب است که از ورثه مرحوم میرزا اسد الله ... خریده شد

منتخب ... ۲۳ ذیقعده سنه ۱۲۵۱

سید محمد

بسم الله الرحمن الرحيم

له الحمد والمنة وعلى رسوله واله وصحبه الصلوة والتحية المعنى المصدري اه قيل المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري ستودن والحاصل بالمصدر ستايش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب عليه كالالم على الضرب انتهى هكذا وجدت مكتوبا في حاشية الحاشية في اكثر النسخ منسوبا الى المحشي وانت تعلم ما فيه من الاختلال فان كثيرا من المعاني المصدرية يكون حقايقها غير متاصلة فلا يكون داخلا تحت شيء من المقولات وذلك مثل الوجود والوحدة والكثرة وغير ذلك من الامور العامة وقد حقق المحشي رح ان شيئا منها لا يكون داخلة تحت شيء من المقولات و ان اريد بالمعنى المصدري منشاء انتزاعه مسامحة فهو فاسد ايضا فان مقولة الفعل عندهم عبارة عن التاثير التجددي والانفعال عن التاثر التجددي ويكون كثير من منشاء انتزاعه امورا دفعية لا تجدد فيه اصلا كالانطباق والوصول وغير ذلك اللهم الا ان يراد من قوله المعنى المصدري من مقولة الفعل اه القضية المهملة

٤

على طريق المتاخرين ويراد بالمعنى المصدرى منشاؤه او يقال اللام في
قوله المعنى المصدري الواقع في حاشية الحاشية للعهد الخارجي
اى المصدر الذى هو الحمد ولا شك ان الوصف الجميل انما يحصل
بالتدريج واستشكل بان الحمد بالمعنى المصدرى معنى اصطلاحي تابع
الاصطلاح والمندرج في المقولات ما يكون حقيقة متاصلة مركبة
من الفصل والجنس والامور الاصطلاحية لا تاصل لها وجوابه ان
القول عبارة عن الصوت وهو معنى كلي متاصل في الخارج وله افراد
بحسب المتعلقات فالالفاظ الدالة على الثناء المعبر عنه بالحمد يكون
ايضا فردا منه فالاصطلاحي بهذا المعنى لا ينافي دخوله تحت المقولات
نعم ان المعنى الاصطلاحي المركب من عدة امور داخلة تحت مقولات
متباينة غير مفتقرة بعضها الى بعض كالنحو والصرف مثلا لا يعقل
دخوله تحت المقولات ويستفاد بعض تحقيقه من شرحنا المسلم
الثبوت يوفقنا الله تعالى لاتمامه قوله هو ما يعبر عنه بالفارسية
بستايش قال في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به
لكونه اصلا ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان اربعة
مذكورة في الكتاب والاخيران المصدر المجهول وحاصله وههنا
معنى اخر وهو القدر المشترك وفيه ان الحاصل هو المشترك
ولا يعقل معنى زايد يحكم بكونه مشتركا فان حاصل المعلوم عبارة
عن الحدث الذى قطع النظر فيه عن التلبس بالفاعل

وهو من حيث التلبس به يكون مصدرا معلوما ومن حيث القيام
بالفاعل يكون مصدرا مبنيا للفاعل ومن حيث الوقوع على المفعول
مبنيا للمفعول وحاصل المجهول هو الذي يعبر عنه في الحمد مثلا
بستوده شدكى هو الذي قطع النظر فيه عن التلبس بالمفعول والمصدر
المجهول هو الذي اعتبر التلبس به واعتبار التلبس في المصدر المعلوم
والمجهول ليس من جهة كونه جزءا منهما بل في الملاحظة فقط واما
في المبني للفاعل والمبني للمفعول فالتلبس بالقيام بالفاعل في الاول
والوقوع على المفعول في الثاني يكون جزءا منهما فهما مركبان من الحدث
والنسبة الخاصة بخلاف المصدرين فان النسبة فيهما في اللحاظ
فقط ولك ان تقول ان حاصل المعلوم عبارة عن الحدث الذي
قيد بعدم التلبس والمشترك هو الذي لم يعتبر فيه قيد التلبس و
لا عدمه فتثبت ح معنى آخر ونقول ان القدر المشترك هو الذي
يكون منشأ لانتزاع المفهومات الستة المصدرية المذكورة و
هو في الاكثر امر خارجي اي حالة خارجية قايمة بموصوفها كما في القيام
والقعود والحركة وامثالها ففي الاولين الوضع الخاص وفي الثالث
الحركة التوسطية او القطعية او كلاهما ولا شك ان اطلاق لفظ
المصدر على ذلك شايع في العرف واللغة فذلك معنى شايع مشترك
بين الستة كاشتراك منشأ الانتزاع بين المنتزعات او نقول
ان القدر المشترك ما يطلق عليه لفظ الحمد مثلا اي احد المعاني الستة

المذكورة

المذكورة لا على التعيين وهذا على طريق عموم المجاز وهذا المعنى يمكن
يمكن ان يراد بلفظ الحمد مثلا فتامل قوله كان معنى الاخيرين اه فيه
اشارة الى ان معنى الاخيرين ليس بعينهما معنى الاولين من حيث الاضافة
فان معنى المبنى للفاعل فى الضرب مثلا ما يعبر عنه بالفارسية بضارب
شدن وهذا المعنى انما يحصل لمفهوم المشتق اعنى اسم الفاعل مع
اعتبار النسبة فان اللفظ الاخير فى هذا التعبير دال على النسبة و
لفظ الضارب على المفهوم الخاص اعنى ما قام به الضرب وكذا معنى
المبنى للمفعول فى المثال المضروب ما يعبر عنه بالفارسية بمضروب
شدن فهذا المعنى ايضا مؤلف من مفهوم المشتق لصيغة المفعول
والنسبة فالمعنيان الاخيران فى الحقيقة معنى اسم الفاعل والمفعول
مع النسبة لكن لما كان مال ما ذكرنا ومال ما ذكره واحد لحكم بالعينية
كما ذكره واشار بلفظ كان الى المغايرة قال فى الحاشية على هذا التقدير
اللام فى الحمد للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهى حامدية
الله تعالى لذاته وحاصله ان الحمد اذا اريد به الحامدية فيكون
معنى قوله الحمد لله الحامدية لله تعالى وهو الظاهر فى ان الحامد
هو الله تعالى وليس فيه ثناء الله تعالى فان الثناء انما يكون فى
المحمودية لا فى الحامدية فلم يحصل ح معنى الحمد فلابد على هذا
التقدير ان يجعل اللام للعهد الخارجى اى الحامدية الكاملة وهى حامدية
الله تعالى لذاته كما اشير اليها فى الحديث لا احصى ثناء عليك وانت

كما اثنيت على نفسك فان قلت اذا اريد بالحمد المعنى المصدرى
ايضا لابد ان يكون اللام للعهد فقط فان معنى قوله الحمد لله
ان الحمد قايم بالله تعالى كما يقال الضرب لزيد والسخاوة لعمرو يعنى
انهما قايمان بهما قلت ان اللام للاختصاص والاختصاص اعم
من ان يكون بالقيام او بالوقوع والمتعارف فى هذا اللفظ فى المعنى
الاخير سيما فى لسان الشرع بخلاف غيره من الالفاظ المصادرة
كالسخاوة والضرب فانه لم يظهر عرف الجمهور واهل الشرع
فى المعنى الاخير ولم يفهموا فى العرف من قولهم الحامدية لزيد ان
الحامدية وصف متعلق بزيد وزيد محمود بل قيامها به فافهم
قوله فان قلت اه هذا الايراد مذكور فى الحواشى الكوسجية وتقريره
بحسب الجلى من النظر ما قرره المحشى ان الحمد يصدق عليه
القول وصدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق على المشتق
مع بطلان القول بان المقول هو المحمود واشار الى جوابه
بمنع الملازمة وتقرير الاشكال بحسب الدقيق من النظر ان
القول جزء من الحمد فما وقع عليه الحمد يقع عليه القول فان
وقوع الكل على الشئ يستلزم وقوع جزءه عليه فالمحمود هو المقول
وبعبارة اخرى ان فى المشتق كالمحمود والمقول مثلا شيئين مفهوم
المبدء ومفهوم الصيغة والاخير لا يمنع التصادق والا لامتنع
الحمل بين المشتقات كلها والمبدء ان قد فرض التصادق بينهما

فلا مانع للحمل بينهما فيجوز التصادق مع انه ممتنع فان المحمود لا يكون
مقولا بالضرورة وحله ان الحمد له معنيان الاول المعنى المصدري
اى القول بالجملة المشتملة على الثناء والثاني نفس تلك الجملة والمحمود في
العرف مستعمل بمعنى ما تعلق به الحمد بالمعنى الثاني وتعلق تلك الجملة
بذات المحمود انما يكون بتعلق الثناء به فان تعلق الخاص بشيء
قد يكون بتعلق الخصوصية وخصوصية تلك الجملة هي الثناء
وهو متعلق بذات المحمود كالباري عز شانه او غيره ولا يستعمل
المحمود في العرف بمعنى ما يتعلق به الحمد بالمعنى الاول اى التكلم بجملة
الثناء وان كان له صحة بالنظر الى حاق اللغة ولكن لم يستعمل فيهما كما ان
ناسا مشتق من الانس ولم يستعمل بمعنى الانيس اصلا وكذلك القول
له المعنيان الاول المعنى المصدري وهو التكلم والثاني بمعنى المقول
والمشتق منه اعنى المقول انما يستعمل في العرف بمعنى ما تعلق به القول
بالمعنى الاول ولا يكون الا الالفاظ ولا يستعمل المقول في العرف و
اللغة بمعنى ما تعلق به القول بالمعنى الثاني اى الالفاظ التي تكلمت بها
وان كان له صحة بالنظر الى حاق اللغة اذا تمهدت هذا فنقول لا نسبة
الاستحالة الا في ان يكون المحمود العرفي الذي استعمله اهل اللغة
مقولا عرفيا وبالعكس ولا يلزم لا بالنظر الى التقرير الاول من الاشكال
فان القول بالمعنى المصدري لا يكون جزءا من الحمد بالمعنى الثاني الذي
هي نفس الجملة الثنائية ولا بالنظر الى التقرير الثاني فان المبدئين متغايران

الصادق بالضرورة فان القول بالمعنى المصدري آب عن الحمل
على الحمد بالمعنى الاخير الذى شرحنا فان قلت ان القول المصدري
متعلق بالجملة الثنائية وهى متعلقة بالمحمود والمراد بالتعلق
ههنا الوقوع فيلزم صدق المقول العرفي على المحمود كذلك
فان متعلق المتعلق متعلق فيلزم الاستحالة قلت كلا فان كلما يكون
على وزن الفاعل كما لا يجب اطلاقه على كل ما قام مبدءه بل لا بد
لحمل البعض من قيام مخصوص والبعض من قيام على نحو آخر كما
ان الواجب ما قام به الوجوب على سبيل الانتزاع دون ما كان
قيامه على سبيل الانضمام ولا يجب حمل الواجب على النفس اذ التصور
مفهوم الوجود لا بانضمام المفهوم اليها في حالة التصور كذلك
كلما يكون على وزن اسم المفعول لا يجب حمله على ما وقع عليه القول
باى نحو كان بل لا بد لكل مفعول بحسب العرف واللغة من وقوع
خاص فالمحمود فيهما ما تعلق به الجملة الثنائية بالذات و
المقول فيهما ما تعلق به القول المصدري اى التكلم بالذات
بلا واسطة فح لا يلزم الاستحالة الا ترى انا اذا لاحظنا
نفس مفهوم الضرب مثلا بدون ملاحظة زيد مثلا والضرب
واقع في نفس الامر عليه فح يصدق ان الضرب ملحوظ وزيد غير
ملحوظ مع ان البيان الذى قرره القائل المعترض جار فيه
فان اللحاظ فيهما متعلق بما تعلق بزيد مع عدم صحة اطلاق صيغة

اسم المفعول اعنى الملحوظ عليه واما اذا اريد بالحمد المعنى المصدرى اى التكلم
بالجملة الثنائية فلا شك انه واقع على نفس تلك الالفاظ بالذات فلو اشتق
اسم المحمود منه يصح اطلاقه على نفس الالفاظ بالنظر الى نفس الصيغة المشتقة
دون الاستعمال اللغوى او العرفى فان الاستعمال والعرف فيهما قد عين
ان المحمود فيهما ما تعلق به الجملة الثنائية والذى اشتق من المعنى
المصدرى معناه ما وقع عليه التكلم الخاص وما هو الا الالفاظ وليست
الاستحالة فيه ويمثل لك مثالا ليدفع القلق عن قلبك ان النفس اذا
تصورت ماهية الحرارة مثلا يصح عليه لفظ الحار بمعنى ما قام به الحرارة
وان كان القيام ذهنيا ولا يصح عليها لفظ الحار بالمعنى المتعارف فى
العرف واللغة ولفظ المقول المشتق من القول المصدرى ايضا محمول
على تلك الالفاظ ولا استحالة فيه ايضا ولو اريد بالمحمود المعنى المتعارف
وبالمفعول المخصوص ما تعلق به القول الثنائى اى الالفاظ الدالة على
الثناء فلا شبهة فى تصادقهما على ذات واحدة كذات البارى تعالى
ولا استحالة فيه ايضا ومن بيانى هذا اندفع الاشكال بجميع تقاريره
وهذا ايضا من النفايس المختصة بهذا الكتاب قوله ثم المحمود به اه
اعلم ان الحمد يتحصل من امور اربعة الحامد والمحمود والمحمود به
والمحمود عليه والاولان لا يحتاج الى بيانهما لظهورهما وفسر المحشى
الثالث بما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود وهو المعنى
المتفق عليه بينه وبين القوم وخالفهم فى بيان الرابع فالقوم فسروه

بما يكون باعثا للحمد سواء كان عين الثالث كما اذا انفق زيد لعمرو
شيئا فحمد الثانى للاول بانه منفق او غيره كما اذا انفق فحمد بانه
شجاع والمحشى اذا نظر الى كلمة على ولفظ الترتيب فى قولهم ان
المحمود عليه ما يترتب عليه الحمد فحمل الاول على التعليق القريب والثانى
على الترتيب كذلك ولا شك ان المترتب عليه القريب للحمد هو الوصف
الذى حمد به من حيث القيام بالمحمود فان فى المثال الثانى المذكور
للمغايرة يلحظ الحامد اولا الى الانفاق واذا لم يحمد به بل بواسطة
صرف نظره الى الوصف الاخر فوجده متصفا بالشجاعة فحمد به
اى اسند الوصف المذكور اليه فالسبب البعيد للاسناد الانفاق
والقريب هو اتصاف المحمود بالشجاعة ولا شك ان المفهوم
من السببية التى فهمت من على والترتيب السببية القريبة فيكون
هى المحمود عليه فاذا يكون ذات الوصف واحدة وهى من حيث
الاتصاف يكون محمودا عليه ومن حيث الاسناد محمودا به كالعلم
والمعلوم فى العلم الحصولى والحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ
ومعتبرة فى اللحاظ فقط فكما يقال ان العلم الحصولى حكاية عن المعلوم
بمعنى انه ماخوذ بزيادة الحيثية كذلك يقال ان المحمود به
حكاية عن المحمود عليه بصرف النظر من الاتصاف وزيادة
حيثية الاسناد فى اللحاظ دون الملحوظ فالذات واحدة والتفاوت
فى الاعتبار فقط وح يندفع به ما يذهب الى الاوهام على طريق

الانشاء لاحكاية فيه وعلى طريق الاخبار يكون الفرق بين الحكاية
والمحكى عنه بالذات لدخول النسبة فى الحكاية دون المحكى عنه
فكيف يصح ما قال لا فرق بينهما فى الحقيقة الا بحسب الحكاية
والمحكى عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للاخر ووجه الاندفاع ظاهر
يظهر بادنى تامل فيما ذكرنا قوله الا ان يفرق على صيغة المجهول
يحتمل معنيين الاول انه لا يكون الفرق بينهما بحسب التحقق فى
نفس الامر ولكن يفرق فى كلام القوم القائلين بالمغايرة بان يوخذ
احدهما اختياريا دون الاخر والثانى انه لا يكون الفرق بينهما
فى الواقع الا بحسب الاختراع واخذ احدهما اختراعيا دون
الاخر وهما متعاريان ضعيفان كما يدل عليه العنوان قوله معللا بانا
اه يعنى ان الجميل الماخوذ فى تعريف الحمد فعل وكل فعل اختيارى
فالجميل الماخوذ كذلك ولم يبين الصغرى فانها ادعاء محض و
غاية بيانها الحوالة على الاستقراء فان فى الغالب انما يقع المحامد
على الافعال وليس بتمام لوقوعها على الصفات الكاملة للبارى تعالى
كالعلم والقدرة وغير ذلك مع انها ليست اختيارية وبين الكبرى
بان الفعل لا يطلق فى العرف الا على الاختيارى وبناء التعريفات
على المعنى الظاهر والظاهر هو المعنى العرفى وفيه ان الفعل ينقسم
الى الاختيارى وغير الاختيارى ونسبة الكلى الى جزئياته على
السوية ويدفع بان الترجيح من خارج وهو العرف كما فى الوجود

بالنسبة الى الوجود الخارجي وبعد فيه الاشكال فانا وان سلمنا
ان لفظ الفعل اذا اطلق فى العرف يكون المتبادر منه الفعل الاختياري
ولكن اذا عبر بالجميل فالمتبادر منه يجوز ان يكون معنى اعم وهو
الوصف الحسن الصادر عن الشخص بالاختيار او بغيره الا
ان يثبت بتصريحات ائمة الفن بالنظر الى الاستقراء ان المعتبر فى
الحمد هو الفعل الاختيارى اذ فى حكم اللغوى او العرفى يكفى
تصريحات ائمة الفن ولهذه التكلفات قال المحشى ولا يخفى ما فيه
لكن المقام خطابى واشار بقوله معللا بهذا التعليل الى ان مقصود
المحقق الدوانى من التشبيه التشبيه فى التعليل فقط دون المعلل
فان الجميل فى قول المصنف محمود عليه وفى قول الشارح محمود به
فان قلت لا حاجة الى هذه الاشارة فانهما واحد على طريق المحشى
كما صرحنا قلت ان المحشى بنى كلام القوم فى ذكر المذاهب بحسب
الاختيارية واللااختيارية على المغايرة اما بناء على تفسيرهم
للمحمود عليه بالباعث على الحمد او اخذهم بالمحمود عليه المحمود
عليه فى الكلام دون الواقع قوله المحمود به فقط ايراد لفظ
فقط فى هذا القول لاخراج الممدوح به فقط دون المحمود عليه
فلا يبطل هذا القول بالنظر الى تحقيق المحشى من اتحاد المحمود عليه
وبه فى الواقع كما يبطل القول الثالث على ما اشار اليه المحشى فى
حاشية الحاشية فان المراد فى لفظ فقط فى ذلك القول ان

يكون

لايكون المحمود به اختياريا اذا كان المحمود عليه اختياريا دون
المحمود به فبطل هذا القول بناء على التحقيق توجيهه اه انما
احتاج المحشى الى التوجيه فان الظاهر من التمسك هو التمسك
بالصفاء وهو ليس بممدوح به بل ممدوح عليه مع ان المدعى اثبات
عدم اختيارية الممدوح به ثم وجهه بتوجيهين الاول ان الممدوح
به ما يمدح به وما يمدح به فى المثال المذكور هو كون اللولوء
ممدوحة على صفائها وهو ليس باختيارى للولوء بسبب الاختيار
فيه مطلقا وحاصله ان مناط التمسك هو مدحت اللولوء
دون على صفائها وقد خطر ببالى فى سابق الزمان ان هذا التوجيه
محل خدشة فانه انما يتم لو كان مدحت اللولوء مدحا حتى يثبت
كون اللولوء ممدوحة على صفائها ممدوحا به فلم يثبت بقوله المذكور
بل الثابت به ان اللولوء صفاء مدح وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت
مدحيته نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللولوء بمدحها على صفائها
ثبت كون اللولوء ممدوحة على صفائها ممدوحا به ولم يثبت بعد و
فى التوجيه الثانى حاصله ان هذا الكلام يفهم منه اسناد الصفاء الى
اللولوء وقد عبر عنه بالمدح باول الكلام فثبت ان قولنا ان اللولوء
صفاء ممدوح به مع انه غير اختيارى له وهو المطلوب وانما قلنا
يفهم منه فان اسناد الصفاء على طريق الحكاية لم يفهم صريحا من
القول نعم يفهم دلالة ثم ترقى المحشى وقال بل كلما يقع فى الكلام ممدوحا

عليه يقع فيه ممدوحا به وحاصله ان الممدوح عليه فى الكلام ما يكون
وصفا حسنا مدخولا عليه بكلمة على فى الكلام المستعمل فى مقام
المدح والممدوح به ما يقع وصفا حسنا مسندا الى الممدوح فى
الكلام المستعمل فى المقام اللذى ذكرنا فالوصف الاول اذ قد فرض
حسنه والاسناد وان لم يفهم منه صراحة لكن مفهوما منه دلالة
هذا القدر يكفى لكونه ممدوحا به قوله الدلالة الاولى اه محصل المعنى
الاول ان الهداية عبارة عن اعلام شئ يوصل ذلك الشئ الى
المطلوب ومحصل الثانى اعلام شئ يوصل ذلك الاعلام الى المطلوب
اذ لا بد للاعلام من معلوم فذلك المعلوم يكون وسيلة الى فوز
المطلوب لا يقال اذا كان الايصال من لوازم الدلالة فلا يكون بينهما
وبين الايصال اللازم وسيلة فان اللوازم لا يحتاج اليها لانا نقول
لا نريد بالوسيلة ان المعلوم يجعل الايصال لازما للدلالة بل الوسيلة
ستمة للملزوم فبالجملة يكون حيثية تقييدية للملزوم اعنى
الدلالة ولا يكون حيثية تعليلية فاذا ثبت كون الشئ المعلوم
وسيلة فى الثانية ولو بالعرض ثبت تحقق المعنى الاول فيه فان
الشئ المدلول فى المعنى الاول انما اريد بكونه موصلا المعنى الاعم
من ان يكون موصلا بالذات او بالعرض اقول لا بد فى التعريفات
من حملها على المعانى المتبادرة سيما اذا لم يكن فى الحمل على غير المتبادر
ضرورة فالمتبادر من المعنى الاول اعنى الدلالة على الشئ يوصل ذلك

الى

الشئ الى المطلوب كونه موصلا تاما بالذات كما ان المتبادر فى المعنى الثانى
اعنى الدلالة الموصلة كونها موصلة كذلك فالحق ان المعنى الاول كما لا يكون
اعم من الثانى بحسب الصدق كذلك لا يكون اعم بحسب التحقق فان
الموصل التام الى المطلوب فى مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا و
اعلاما ومعلوما بل واحدا منهما فيكون بين المعنيين تباينا بحسب الصدق
والتحقق ولا ضرورة لنا من صرف تعريف الجمهور والمعتزلة عن
الظاهر المتبادر الى غيره لاثبات العموم بحسب التحقق ثم نقض
العموم بحسب التحقق بان بعض العرفاء قد هدى بعض الاشقيا
بحسب التوجه الباطن الى المطلوب الخير كالايمان ولم يظهر لهم
خارق العادة ولا شئ اخر بل بمجرد التوجه فى قلبه وجد نور الايمان
اللذى هو مطلوب الخير فى قلب ذلك البعض من الاشقياء فلم
يتحقق المعنى الاول فى هذه الصورة لعدم اراءة الطريق وتحقق المعنى
الثانى بوجود الايصال الى المطلوب وهذا ليس بشئ فان الصورة المفروضة
بعد تسليم وجودها كما انها لا يتحقق فيها المعنى الاول لا يتحقق فيها
المعنى الثانى ايضا فان المعنى الثانى على ما فسره المحشى عبارة عن الدلالة
على الشئ يكون نفس تلك الدلالة موصولة الى المطلوب والدلالة
عبارة عن اعلام شئ وليس فى الصورة المفروضة اعلام شئ اصلا
ولدفع النقض قال بعض الفضلاء ان المراد بقول المحشى عموم بحسب
التحقق مطلقا اعم من ان يكون عموما مطلقا او من وجه وذلك تكلف

قوله فالنقض بقوله تعالى اه كان المشهور في تقرير النقض ان استحبا
العمى على الهدى لا يمكن فان العمى عبارة عن عدم الوصول وبعد
الايصال لا يتصور عدم الوصول وزيفه المحشي بان العمى لا يكون عبارة
عن عدم الوصول بل عبارة عن فقدان طريق يوصل الى المطلوب و
الهدى لا يكون عين الهداية او مطاوعها بل معناه وجدان طريق
يوصل الى المطلوب سواء كانت الهداية مستعملة بالمعنى الاول او
الثاني وجعل مناط النقض في الاية الكريمة فهديناهم دون
فاستحبوا العمى على الهدى وبيانه ان الهداية على هذا الطريق عبارة
عن الدلالة الموصلة الى المطلوب والثمود لم يكن لهم دلالة موصلة
فان المراد بالايصال الايصال بالفعل فان الايصال بالقوة ليس في
العرف واللغة ايصالا بل هو معنى مجازي له ولا كلام ههنا في المعنى
الحقيقي دون المعنى المجازي وكذلك المعنى الاعم مع انه لم يكن لهم
ايصال بالفعل فان المطلوب لله تعالى من الكفار هو الايمان
والثمود لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام وبهذا البيان اندفع الاشكال
بانه لا نقض لقوله تعالى اما ثمود فهديناهم على طريق ارادة الدلالة
الموصلة من الهداية فان معنى هديناهم اوصلناهم بالقوة الى الايمان
ولا شك ان ثمود كان لهم ايصال بالقوة فان في الدعوة الى طريق الحق
ايصال بالقوة وهو مضمون الاية كما ذكره شارح المقاصد ووجه الاندفاع
ظاهر فان المراد بالايصال الايصال بالفعل دون بالقوة قال في

الجار

الحاشية فما قال بعض المناهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب
العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الاراءة هو عدم
الرؤية كما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذا لا يتصور بعد
الاراءة عدم الرؤية لانهما طاو تهما ساقط مع ان فيه خلطا بين
الهداية والهدى واشتباها في مورد النقض انتهى ووجه السقوط
ان العمى عبارة عن عدم وجدان الطريق الذي هو معنى الفقدان
فانه عبارة عن مقابل الهدى ولا يتصور ذلك بعد الهداية بمعنى
الايصال نعم يتصور بعد الهداية بمعنى اراءة الطريق اذ بعد اراءة
الطريق يتصور فقدانه كما قال شارح المقاصد ان معنى الاية دعوناهم
تمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اى فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه ووجه الخلط ظاهر فان
القائل لاشتراك النقض لم يفرق بين الهداية والهدى بان جعل
معناها الايصال والوصول او الاراءة والرؤية مع ان معنى الهداية
الايصال او الاراءة ومعنى الهدى وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ووجه اشتباه مورد النقض ما قررناه ان مناط النقض على تقدير
اخذ المعنى الثاني بالهداية قوله تعالى فهديناهم فان معنى هذا القول
على هذا التقدير اوصلناهم الى المطلوب وهو الايمان مع انهم
لم يومنوا وليس مورد النقض فاستحبوا العمى على الهدى كما هو المشهور
وفيه ان مورد النقض يكون مجموع هديناهم فاستحبوا العمى الاية كلاهما

اما الاول فلان الثمود لم يومنوا واما الثانى فلان بعد الايصال لا يتصور
عدم وجدان الطريق كما قررنا وح فالوجه فى اشتباه مورد النقض
القصر على الثانى فقط مع ظهور الاول وترجيحه بالسبق فتامل
والحق ان الدلالة الموصلة وان لم يكن بدون الدلالة على ما يوصل
كما سبق من تقرير كلام المحشى ولكن يمكن مع فقدان الطريق وعدم
وجدان ذلك بان يراه الله تعالى طريقا لحصول المطلوب ولم يخبره
ولكن لحسن سريرة المهدى بامور اخر هدى الله تعالى واوصله
الى المطلوب تفضلا منه تعالى بحال العباد فسقط وجه السقوط الذى
ذكره مع ان ظاهر كلام المحشى فى حاشية الحاشية يقتضى لكون وجه
سقوط كلام البعض المشاهير غير الخلط واشتباه مورد النقض فالاولى
فى توجيه حاشية الحاشية فى وجه سقوط كلام ذلك البعض من
المشاهير ان يقال ان ذلك البعض بنى كلامه على ان العمى بمعنى عدم
الوصول او عدم الروية وكلاهما منتف فانه بمعنى فقدان الطريق
فاذا سقط المبنى عليه سقط المبنى ثم ان البعض خلط فى معنى
الهداية والهدى كما ذكرنا ثم انه اشتبه فى مورد النقض فانه كان
لفظ هديناهم فقط واعرض عنه وجعل قوله فاستحبوا العمى فافهم
ان النقل خلاف الاصل اى خلاف الاصح فان الاصل فى هذا
المعنى شائع بل الراجح فى اللغة الحقيقة والمجاز كما تقرر فى علم الاصول
ان اللفظ اذا دار بين الثلثة اى المجاز والنقل والاشتراك فالاول

اولى من الاخيرين واذا دار بين الاخرين فالثانى اولى من الثالث وحاصل
الكلام ان بعد تقرر كون المعنى الاول معنى حقيقيا بخصوصه موضوعا
له فى اللغة بطل كونه مجازيا كذلك وبقى الاحتمالات الاول ان يكون المعنى
الاول منقولا اليه والثانى عكس ذلك والثالث الاشتراك المعنوى و
الرابع الاشتراك اللفظى فابطل المحشى رح الاحتمالين بان النقل خلاف
الاصل فان الراجح عليه هو الحقيقة والمجاز فما دام قيلم احتمال الراجح لا يحكم
بوجود المرجوح وابطل الاخيرين بان اللفظ اذا دار بين الحقيقة و
المجاز والاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لرجحانهما عليه ايضا فثبت
المدعى وقد ذكروا فى بيان الترجيح وجوها غير سديد اقوى منها
ما قالوا ان الحقيقة والمجاز اكثر استعمالا من النقل والنقل اكثر من
الاشتراك ولا شك ان الحمل على الاعم الاغلب اولى قد صرح
فى شرح المقاصد ان القول الاول عبارة عن كون المعنى الحقيقى للهداية
الاراءة والثانى عبارة عن كون المعنى الموضوع له هو الايصال فان الخلاف
انما هو فى المعنى الحقيقى دون المجازى واذ قد حقق ان الهداية فى متن
اللغة انما يفسر براه نمودن والهادى براه نمائى ولم يفسر فيها بالايصال
فقد ظهر ان القول الثانى اى القول بان الحقيقى هو المعنى الثانى قول
اختراعى ولا يلزم منه كون المعنى الثانى اختراعيا غير مستعمل لاهل
اللغة وايضا لا يلزم من كونه مستعملا لاهل اللغة اذا تعدى بنفسها
كونه حقيقيا فان المعنى المجازى ايضا يكون مستعملا لاهل اللغة ومناطا

للاحكام بواسطة القرائن الصارفة نعم لم يدونوا المعنى المجازى فى متن
اللغة كتدوينهم الحقايق وح لاتنافى بين كلامى المصنف فى شرح المقاصد
من ان القول الثانى اختراعى وما فى حاشية الكشاف من ان الهداية
يتعدى بنفسها وبالى وباللام على الاول يقصد بها الايصال وعلى الاخير بين
اراءة الطريق واما وجه توهم التنافى فان اختراعية المعنى الثانى
يدل على انه ليس مستعملا فى اللغة وكونه مفاد اللفظ الهداية المستعملة
بتعديتها بنفسها يدل على انه مستعمل فى اللغة ووجه الاندفاع ان
اختراعية المعنى الثانى اعنى الايصال لم يثبت فى شرح المقاصد نعم
يثبت اختراعية القول الثانى اعنى كون المعنى الثانى معنى حقيقيا
واذا ثبت مجازية المعنى الثانى يثبت اختراعية القول الثانى وكون
المعنى الثانى مفهوما من لفظ الهداية وقت تعديتها بنفسها لا يدل
على موضوعيتها اذ يجوز ان يكون فهمه من لفظ الهداية ح بواسطه
القراين فافهم فلا يرد اه وجه الايراد كان ظاهرا من كلام المحقق
الدوانى فى حاشية الحاشية وهو قوله ويمكن ان يكون الهداية فى
قوله تعالى لا تهدى بمعنى الدلالة على ما يوصل يعنى انك لا تتمكن اه فسره
بالتمكن وهو معنى مجازى ودفعه المحشى بانه ذكر العلة واراد به
المعلول فان التمكن على الاراءة دخيل فى وجودها فهذا تجوز فى كلام
المحقق دون الاية وحاصله ان الاراءة بالحقيقة منسوب الى جناب
البارى تعالى فانها انما يحصل بالاقتداء عليها وهو انما يتم بنصب

الدلايل

الدلایل وخلق المعجزات وناصبها وخالقها لیس الا هو الله تعالی
فان قلت علی هذا یلزم ان یکون الافعال کلها کالاکل والشرب وغیرها
منسوبة الی الباری تعالی فیلزم صدق مشتقاتها علیه لما ذکرت
فی الهدایة اما علی طریق المتکلمین فظاهر فان الافعال کلها مخلوق
الله تعالی واما علی طریق الحکماء فان مبادی الافعال بواسطة
او بلا واسطة ینتسب الی الباری تعالی اذ لو لم یکن الباری تعالی
داخلا فی سلسلة العلة التامة للشیء لم یحصل له الوجوب فلم یحصل
له الوجود وقد بینا ذلک مشروحا فی مقامه وبالجملة ان المحشی
رح ذکر فی بیان کون الباری تعالی هادیا بالمعنی الاول بالحقیقة
ان مبادیها صادرة منه تعالی بالحقیقة فیکون الارادة بالحقیقة
صادرة عنه تعالی فیکون هو الهادی بالمعنی الاول وهذه المقدمات
بعد تسلیمها یکون جاریة بحسب المآل فی الافعال کلها کالاکل و
الشرب مثلا فان صدورهما ودخولهما فی عالم الوجود بالواجب
تعالی اما عند المتکلمین فظاهر فان خلق الافعال کلها کالاکل و
الشرب مثلا منه تعالی کما ینطق به الایة الکریمة والله خلقکم وما تعملون
واما عند الحکماء فلصدور مبادیها بالاخرة منه تعالی قلت لا بد
فی صدق المشتقات من قیام مبدأ الاشتقاق لا من صدورها
فان الاسود ما قام به السواد لا ما صدر عنه السواد وهکذا الاکل
والشارب ما قام به الاکل والشرب دون ما اوجدهما والمحشی

فی صدد قیام الارادة بالباری تعالی حقیقة وفی الظاهر بالممکنات
ویکفیه فی دفع النقض التجویز المبنیة علیه ان مبادی الارادة
کلها صادرة منه تعالی قایمة به تعالی ولیس فی الارادة خصوصیة
یابی عن قیامها به تعالی کما فی الاکل والشرب فان فیهما خصوصیة
مانعة عن القیام به تعالی وفی صورة الارادة صدور المبادی
منه وقیامها به تعالی مع عدم الخصوصیة المانعة عن القیام
فیها یجوز تجویزا تاما ان الارادة منسوبة بالحقیقة الی الله تعالی
ومن بیانی هذا یندفع الاشکال بان صدور مبادی فعل عن شخص
وقیامها به لا یستلزم قیام ذلک الفعل به وصدوره عنه بالذات
فافهم فانه حقیق بالتامل لما تقرر فی موضعه اه ههنا اشکال
دقیق هو ان المقصود بالانسان اما نفس الحیوان الناطق من
حیث الاجمال او مع التقیید وهو یتصور علی انحاء اربعة بان یکون
التقیید والقید داخلین کما فی الفرد ویکون التقیید داخلا و
القید خارجا کما فی الحصة او القید داخلا والتقیید خارجا ولم
یسموه باسم او یکون کلاهما خارجین کما فی التشخص علی ما هو التحقیق
فیکون التقیید فی اللحاظ دون الملحوظ ویکون معتبرا علی انه خارج
عارض لا داخل علی الاول لم یکن ارادة الخاص اصلا ولم ینفع
فی هذا المقام فان بارادة نفس الارادة المطلقة بالهدایة لا یندفع
النقض وعلی التقادیر الاربعة الاخیرة الباقیة لم یکن استعمال اللفظ

الموضوع له بل في غيرما وضع له فان الموضوع له هو الطبيعة من حيث
هي فان قلت المراد في هذه الصورة بالانسان نفس طبيعة الانسان
من غير دخول شئ فيه بل يعتبر عروض شئ له في اللحاظ فقط وبالهدا{ية}
نفس الاراءة من غير دخول الايصال فيه بل بذلك الاعتبار المذكور
وح لا يكون المعنى المستعمل فيه زايدا على الموضوع له قلت كلا بل
يكون زايدا والزيادة يتصور على نحوين اما ان يعتبر دخول الزايد
او يعتبر عروضه والاخر متحقق ههنا وهذا مثل ما قالوا انه لا ترادف
بين المفرد كالانسان والمركب كالحيوان الناطق فانه مدلول الاول
المجمل ومدلول الثاني المفصل مع انهما متحدان بالذات لم يزد في
ذات احدهما شئ على الاخر بل الزايد على المفصل هو اللحاظ العارض
فقط كما انه بزيادة هذا اللحاظ العارض لم يبق في المفصل الموضوع
له مستعملا للمجمل بل صار مغايرا ولم يبق الترادف بينهما كذلك
في هذا المقام لاعتبار عروض العارض على انه خارج لم يبق الموضوع
له مستعملا فيصير مجازا وهذا المقام لغموضته حقيق بالتامل وغا{ية}
ما يقال في التفصي عنه ان الاقتران في اللحاظ فقط ولا يعتبر القيد
والتقييد في المعنى المستعمل فيه لا دخولا ولا عروضا وذلك بان
يكون النفي راجعا الى الطبيعة اعني موضوع مهملة القدماء وبالعرض
بواسطة الفرد الخاط فالمقصود نفي الاراءة من حيث هي بالنظر
الى نفي الاراءة الخاصة المقارنة للايصال وذلك حق فان الطبيعة

من حيث هي انتفى بانتفاء فرد كما تقرر في موضعه ويكون الهداية
ح مستعملة في الاراءة المطلقة فلا يلزم المجازية فان قلت ان
الطبيعة من حيث هي هي اذا وقعت تحت النفي تفيد العموم قلت
نعم الاستعمال الشايع كذلك لكن ما ذكرنا ايضا مستعمل له ويكون
الهداية في هذا الاستعمال على معناه الحقيقي ولم يرفع النقص ان يلتزمه
فافهم ينبغي ان يحمل اه وهذا لان خلق الايمان في الانسان الايصال
الى المطلوب فانه المقصد الاعلى كان الدعوة الى الايمان اراءة فالايات
المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية مثلا لو كان المراد منه
خلق الايمان كما قال المصنف فيلزم التجوز في تلك الايات فان
الايصال معنى مجازى للهداية كما سبق تحقيقه وبقدر الامكان
لابد من التحرز عن المجازات في القران فلدفع هذا الايذان
يحمل على ما ذكره من ذكر العام وارادة الخاص ولا يتوهم
ايضا وجه التوهم انه قد تقرر في موضعه ان من علامات
المجاز التزام التقييد بمعنى ان اللفظ اذا اطلق مطلقا بلا انضمام
لفظ اخر اليه يفهم منه معنى وينضم اليه لفظ اخر يفهم منه
معنى اخر كلفظ الظلمة والنور فانه اذا اطلق بلا انضمام لفظ يفهم
منه المعنى المتعارف واذا انضم الى الاول لفظ الكفر يفهم منه
الضلالة واذا انضم الى الثاني لفظ الايمان يفهم منه الهداية
فالتزام هذا التقييد علامة مجازية المعنى الثاني المفهوم من المقيد في

الهداية اذا استعمل مطلقا بدون حرف التعدية يفهم الايصال واذا
استعمل بالحرف يفهم الاراءة فيلزم ان يكون معنى مجازيا مع ان المحقق
خلاف ذلك ووجه الدفع ان التقييد اما ان يعتبر بالنظر الى
المفعول او الى الحرف الاول ليس فيما نحن فيه فانه لم يستعمل لفظ
الهداية بدون المفعول اصلا واما الثانى فليس فيه تقييد اصلا فان
المتعدى بالحرف ليس مقيدا بالحرف واسطة واسطة فى التقييد
وبالجملة ان الحرف ليس فيه تقييد والمفعول وان كان فيه تقييد
لكنه ليس فيما نحن فيه ولك تقول ان العلامة انما يعتبر فيما لم يكن
فيه دليل على اثبات كونه معنى حقيقيا واما اذا دل فيه دليل
فيضمحل العلامة فيه واذ قد دل دليل على كون الاراءة معنى حقيقيا
فاضمحلت علامة المجازية ولم يكن لها اعتبار فتامل فيه فان
حاصل العلامة الاستقراء بان ما يوجد فيه العلامة معنى مجازي
والاستقراء حجة يعارض دليل الحقيقة فانه ايضا مبنى عليه اذ اثبات
الوضع بالاستقراء فليس الدفع الا ما دفع به المحشى وفيه كلام
فان معنى التقييد كما بينا سابقا ان يكون لفظ بدون انضمام
لفظ اخر اليه يفهم منه معنى ومع الانضمام معنى اخر وهو حاصل
فى هذا المقام فان لفظ الهداية على قال صاحب الكشاف يفهم
منه بدون انضمام الى واللام معنى الايصال ومع الانضمام يفهم
منه الاراءة فهذا امارة مجازية معنى الاراءة والبيانات المذكورة

فی علم الاصول لاثبات الامارة انما یقتضی اخذه بالمعنی الاعم سواء کان
تقییداً حقیقیاً کما فی المضاف والمضاف الیه او وسیلة الیه کما فی
الحروف والتخصیص بالاول تحکم بحث کما لا یخفی علی المتدبر
والمتامل فی الفن   وقد نقل الجوهری اه وتبین بهذا النقل
سخافة ما فی حاشیة الکشاف من ان الهدایة یستعمل بالی واللام
وبتعدیتها بنفسها معناها علی الاول الاراءة وعلی الثانی الایصال
فان اهل الحجاز یستعملون الهدایة علی کلا المعنیین مع تعدیتها
بنفسها فی لغتهم وکذا فی لغة غیرهم یستعمل علی کلا المعنیین مع تعدیتها
بالحرف فیها وقد اخطأ من زعم ان الهدایة فی لغة اهل الحجاز بمعنی الایصال
مطلقا وفی غیرها بمعنی الاراءة کذلک فان المعنی الحقیقی الاراءة لم
یهجر فی استعمال فافهم   طریق واحد اه ای لیس له تعدد اصلا لا بالجنس
ولا بالنوع واما بالشخص فیجوز بل یجب فان معانی النفس الامریة
او الطریق الاسلامیة المحقة یختلف بحسب الاشخاص فان العرض
الواحد الشخصی لا یقوم بمحال متعددة والاشارة الی الوحدة بلفظ
المستقیم فانه یطلق علی اقصر البعد بین الطرفین سواء کان جسما
او سطحا او خطا وذلک واحد کما بین فی المصادرات الهندسیة
فالصراط المستقیم المستعمل فی المعانی النفس الامریة مطلقا او الاسلامیة
خصوصا یدل بالاشارة الی ان کل واحد منهما طریق واحد واما
الاول فظاهر فان الواقع لا اختلاف فیه وکذا الثانی فان الشریعة

المصطفويه صلى الله عليه وسلم طريقة واحدة : لانه مناسب بقسمى
المنطق اه هذا اولى مما قالوا ان فيه براعة الاستهلال بالنظر الى قسمى الكتاب
فان براعة الاستهلال اتيان الفاظ مختصة لمطلوب الكتاب فى ديباجة
واما غير المختص فلا يسمى بالبراعة والا فلفظ المطلق والدال والمدلول و
غير ذلك اذا ورد فى ديباجة الكتاب يسمى بها وليس كذلك وههنا
لفظ المستقيم اذا قصد به نفس الامر كذلك غير مختصة بها نعم المناسبة
لا شك فيها لان الظاهر اه وهذا لان المقام مقام الحمد وحمد الشاكر
اقوى بالنظر الى حمد غيره لما يرى فى ايديه من النعم الواصلة من جانب
المحمود والتوفيق لمطلوب الخير من اقوى النعم وانما يتصور وصوله
الى الحامد اذا جعل رفيقا له واما بالنظر الى مطلق جعله رفيقا له او لغيره
فلا يتاتى فيه هذه الفايدة فتفكر فانه محتاج الى تلطف القريحة وذلك
لان الخير اه حاصله انه لو تعلق لنا بقوله جعل يكون المجعول والمجعول
اليه التوفيق والخير والتوفيق عبارة عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير
فالخير جزء له وتخلل الجعل بين الشى وجزئه باطل وذهب بعض الاوهام
الى ان التخلل المذكور انما يمتنع فى الماهيات الحقيقية دون الجعلية
الشرعية او غيرها والتوفيق من الماهيات الجعلية فلا استحالة فيه وذلك
باطل مطلقا فان الفرق بين الماهيات الحقيقية والجعلية انما هو بان
التوحد الماخوذ فى الماهيات الحقيقية انما هو بحسب الحقيقة دون
جعل الجاعل وذلك التوحد هو توحد الحلول بين الاجزاء كما حققنا فى

فاسد فان التخلل المذكور

بعض رسائلنا والتوحد الماخوذ في الماهيات الاعتبارية الجعلية
انما هو بحسب اعتبار المعتبر او اصطلاح المصطلح ومرجع ذلك
الى توحد الالتفات بين الاشياء واما دخول الاجزاء في المجموعات
الحقيقية او الاعتبارية فبحسب الذات دون جعل الجاعل فالحقيقية
والاعتبارية انما تفترقان في التوحد دون دخول الاجزاء ثم ههنا
شكوك الاول ما سنح لي بفضل ربي ان التوفيق عبارة عن موافقة الاسباب
للمطلوب الخير فحقيقته عبارة عن الموافقة الخاصة اي هذه النسبة
الخاصة واما المطلوب واوصافه التي من جملتها الخير فخارجة عن
مفهوم التوفيق وحقيقته وهذا كما ان العمى عبارة عن عدم البصر
فالداخل انما هو حقيقة العدم والنسبة الخاصة واما البصر واوصافه
فخارج قطعا عن حقيقته والثاني سلمنا ان الخير داخل في مفهوم
التوفيق وحقيقته ولكن المجعول البدح لايكون الخير المطلق بل
خير رفيق وخير الرفيق لم يكن داخلا في مفهوم التوفيق وحقيقته
والثالث ان قول المحقق الدواني واما تعلقه بجعل فتركيك
من حيث المعنى يكون ح ركيكا فان بطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم فاللازم هو المجعولية الذاتية باطل فالملزوم هو تعلقه
بجعل يكون باطلا ايضا والركاكة يستعمل في موضع يصح ولكن لايليق
فافهم والجواب عن الاولين ان خيرية المطلوب او خيرية الموافقة
وان لم يكن داخلة في مفهوم التوفيق ولكن لازم ذاتي وتخلل الجعل

كما يستحيل بين الشئ وذاتياته كذلك يستحيل بينه وبين لوازم ذاتياته
وبيان لازمية خير الموافقة للتوفيق انه من حيث هو اى من غير
اعتبار امر خارج جاعل له لا يعقل بدون عروض الخيرية او خير
الموافقة كما ان الاربعة لا تعقل بدون عروض الزوجية ولكن يشكل
ح بقول المحشى لامتناع تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته فان لوازم
الذات لا يكون ذاتيا الا انه تسامح فى العبارة بان المراد من الذاتى ما
يكون منسوبا الى الذات سواء كان داخلا فيها او خارجا عنها منسوبا
اليها ولوازم الذات من قبيل الاخير او يقال ذكر المحشى حال الذات
والذاتى ويقاس عليه حال لوازم الذات فحاصل مقاله ان الجعل بين الشئ
وذاتياته ممتنع كذلك بين الشئ ولوازم ذاته فان العلة مشتركة
والجواب عن الثالث سهل فان المراد بالركاكة ح اما البطلان على
طريق التجوز او يقال ان الحمد مبناه على العرف او على المبالغة والعرف
العام لا يحيلون المجعولية الذاتية بل المحيل العرف الخاص الذى رقى
من العامة وكذا الاستحالة فى المبالغة فانها شايع فى جعل الذات متصفا
بالذاتى فافهم اقول بعد فيه نظر فان لوازم الذات لا يتخلف عنها فى ظرف
ذهنا كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فاينما وجدت
الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير
الموافقة كذلك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته
ولا يحصل لهم خير الموافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود

الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود الذهني
فلا يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي
ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم يظهر حال
تعلق لناه اما التوفيق فلا يصح تعلق لنا به فان الخير كانه جزء
للتوفيق الخاص فيلزم المجعولية الذاتية فيه واما الخير فيجوز
تعلق لنا به ولا يلزم المجعولية الذاتية فان الخيرية لنا لا يكون
جزء منه ولا لازما يعني ان الهدى اه بيان لمتعلق الظهور
او حكم قطعي بانه ليس مصدرا ولا بمعنى المصدر اسم الفاعل ووجهه
ان الراجح هو الاحتمال الظاهر والمرجوح غيره ومع وجود الراجح
يبطل وجود المرجوح والا يلزم ترجيح المرجوح فان قلت ح
يبطل التفاسير بالمرجوحات وغير الظاهر مع وجود الظاهر
الراجح مع انهم يفسرون الكلام بها ايضا قلت يجوز التفسير بها
بالنظر الى نفس الكلام واما مع ملاحظة رجحان الراجح فباطل
كما ان العدم يجوز على الممكن مع رجحان الوجود عليه بالنظر
الى العلة فبالنظر الى هذا الرجحان يمتنع عليه العدم قطعا واما بالنظر
الى نفس الممكن فيجوز فعلى تقدير المجاز في الظرف وحاصله
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو فرض صدور الهداية منه كان
بعد الارسال كانه عين الهداية وفي حال الارسال على سبيل التجويز
وهذا مجاز فان الهداية وان لم يثبت له صلى الله عليه وسلم في حال

الارسال

الارسال ولكن لوفور رصد ورها بعده جعل عينا فى ذلك الحال واما على
طريق المجاز فى الطرف فيها مجازان الاول جعل الهدى بمعنى الهادى
والثانى اطلاق الهادي عليه فى ذلك الحال فان مبدءه الهداية ولم
يقم فى ذلك الحال واطلاق جميع المشتقات على ما قام به المبادى
على سبيل الحقيقة وعلى ما وراءه على سبيل المجاز كما بين مفصلا فى
علم الاصول والتعرض به يفضى الى التطويل اللذى قصدنا الاعراض
عنه والمجاز الاخير لا يناسب المقام فان المقام مقام الحمد والحمد
بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل اولى من غيره بخلاف المبالغة فانه
يجوز بالاوصاف الغير الثابتة فى الحال وفى المآل وفى نفس الامر ولا ينافى
ذلك قصد التعظيم الظاهرى والباطنى كما مر فى كلام المحشى اسم
المصدر اه ولم يظهر منه وجه الحاصل فان المحقق قال اسم للحاصل
بالمصدر ووجهه ان الحاصل فيه كمال المبالغة فان المقصود من
المصدر حاصله فافهم قوله على صيغة المتكلم اه اكتفى المحشى بصيغة
المتكلم مع جواز صيغة الغايب بان يقول يقتدى به فان الاول
يفيد فايدة الثانى فان المتكلم مع الغير ههنا شامل لجميع اهل الاسلام
بل لجميع ذوى العقول فكل واحد من افراد الغائبين داخل فى الغير الذى
يشمله تلك الصيغة ولم يعكس الامر بان يذكر صيغة الغايب بان
يقتدى به كل واحد ويدخل نفس المتكلم فى العموم ضمنا فانه فرد من
افراد كل احد اعتناء الشان نفسه فى الاقتداء على ان فيه حذف الفاعل

من غير اقامة شئ مقامه وما قال المحشى ان الاول اولى فان وصف
الشئ بحال متعلقه ليس وصفا للشئ حقيقة وفيه ان وصف الشئ
بحال متعلقه فى مقام المدح والحمد فقد تغلب على توصيف الشئ
بحال نفسه وههنا كذلك فان مدحه صلى الله عليه وسلم بانه فى
مرتبة يقتدى بسببه صلى الله عليه وسلم بواحد من امته على
ما هو مفاد باء السببية فى قوله تقتدى به اولى من مدحه صلى الله
عليه وسلم بانه مقتدى لنا فان فى كونه الشئ مقتدى المقتدى اظهار
مرتبته ورتبته بالنسبة الى بيان كونه مقتدى على صيغة اسم المفعول
على طبق ما قلنا اه قد قدر المحشى لفظ به سابقا فى قوله يقتدى
به كذلك لو قدر به لفظ الثانى فى الاهتداء حتى يكون المعنى على جعل الباء
للسببية ان النبى صلى الله عليه وسلم فى مرتبة يهتدى كل احد
بسببه عليه السلام ويهتدى بسببه بواحد من امته صلى الله
عليه وسلم يكون تعلق به المذكورة بحيث لا يقال فان الوصف المذكور
وان كان وصفا للشئ بحال المتعلق لكن الاشارة بزيادة مرتبته
عليه السلام قد يغلب فى مقام المدح على الاوصاف الكاملة الذاتية
وبه يظهر سقوط قوله لكن الاول اليق كما مر فافهم كما ان الثانى
يحتمله اه كذلك الاول يحتمل الاستقرار بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتصديق
اى مصدق لا ريب فيه كما ان الثانى يحتمل الاستقرار بمعنى انهم
صعدوا معارج الحق متلبس بالتحقيق وبالجملة كون الظرف ملغى انما

يقع

يتصور يتعلق قوله بالتصديق بسعدوا وبالتحقيق بصعدوا والاستقرار
في الموضعين يتصور على نحوين في الاول يتعلق قوله بالتصديق
بمتلبسين حالا من فاعل سعدوا وبمتلبس اي هذا الحكم متلبس
بالتصديق وفي الثاني يتعلق قوله بالتحقيق متلبسين حالا من فاعل
صعدوا اي صعدوا معارج الحق متلبسين بالتحقيق وبمتلبس بمعنى
ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولم يتعرض لاستقرار في الاول لان السعادة
في مناهج الصدق لا يتصور بدون التصديق ولا يتاتى ذلك الا بتعلق
قوله بالتصديق بسعدوا اذ ما من فعل وله تعلق اه بل ما من امر
الا وله تلبس بالغير فان مفهوما من المفهومات لا يخلو عن صفة
المعلومية والمفهومية والموصوفات متلبس بصفاتها والظاهر من
لفظ التلبس تلبس الصفات التي من جملتها الافعال بالموصوفات
التي من جملتها الفواعل وح يكون التلبس مثل الكون والوجود و
الثبوت والحصول فالظن بخصوص التلبس وابتناء الاستقرار
على تحقيق السيد في غاية السخافة وكذا رده بعمومه في الافعال فقط
كما يفهم من كلام المحشي رح لا يخلو عن سخافة ما فتامل وتفكر
الالفاظ المترتبة اه تفصيل المقام ان الاشارة على نحوين عقلية
وحسية فالاولى عبارة عن تعين العقل شيئا اي لحاظه والتفاته
اليه بدون معونة الحس والثاني عبارة عن لحاظه بمعونة احدى
الحواس فقد يقتصر على هذا القدر وقد يزاد عليه بانه تعين بمعونة

الحس بانه هناك اوهنا وقد تفسر بثمرته هو الامتداد الموهوم
الاخذ من المشير الى المشار اليه والمحشى هي ههنا بصدد اثبات الاشارة
العقلية ببيانه ان المشار اليه ح لا يكون الا الالفاظ المترتبة ومعانيها
كذلك وهي ليست بموجودة في الخارج فضلا عن ان يكون محسوسة
فلا يقبل الاشارة الحسية بل عند الاشارة حاصلة في الذهن على وجه
اجمالي فان التفصيل للنفس في ان واحد من المستحيلات سواء
فصلها قبل الاشارة كما اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف مثلا
اولم يفصلها بعد كما اذا كان قبل ذلك مثلا فان الاجمال في ان لا ينافي
التفصيل قبله اوبعده كما في الحكم على القضايا المفصلة المترتبة
فهذا الاجمال اى توحد اللحاظ الى الالفاظ المترتبة ومعانيها
عين الاشارة لا ينافي ترتيبها بحسب الازمنة السابقة او اللاحقة
وصرح المحشى بان الوجه الاجمالي للشئ اعم من ان يكون متحدا بالذات
او بالعرض والتصريح بهذا القدر يناسب المقام فانه يشتمل علوما
ثلثة العلم بكنه الشئ فان الالفاظ المترتبة ومعانيها يجوز ان يكون
حاصلة عند الاشارة بنفس ذاتها فانه لا يبعد ان يكون مسائل
العلوم والالفاظ الدالة عليها حاصلة في اذهان المصنفين بنفسها
ويحصل الاشارة اليها بملاحظتها بنفسها من دون ان يجعل امر
اخر مراءة لها والعلم بالكنه بان يجعل ذاتيات الالفاظ المترتبة
مراءة والعلم بالوجه بان يجعل عرضياتها مراءة لملاحظتها وشمول عبارة

المحشى لهذه العلوم الثلثة انما يتصور لو عمم الوجه بحيث يشتمل
عين الشئ بلا تغاير اعتباري كما في علم الشئ بكنهه او مع تغاير اعتباري
كما في العلم بالكنه او مع تغاير ذاتي كما في علم الشئ بالوجه والاحتمال
الثاني باطل ههنا بتدقيق النظر فان المعاني من المقولات المتباينة
بعضها من مقولة الاضافة كالمحمولات مثلا وبعضها من مقولة
الجوهر كالموضوعات مثلا والنسبة التامة الخبرية بينهما اما ان
لا يكون من مقولة اصلا او من مقولة الاضافة وكذا مقولة الالفاظ
متباينة لمقولة المعاني فالالفاظ المترتبة ومعانيها الداخلة
تحت المقولات المتباينة لا يجمعها جنس واحد وفصل كذلك
فلا يحصل العلم بالكنه فانه يتاتى بجعل الاجزاء المجهولة مراوة
للكل نعم يتصور للكتاب اجزاء خارجية كالمسايل والالفاظ المترتبة
لكن لا يصلح للمراتبة ولو سلم فلا يصلح جعلها مراءة في ان الاشارة
فان التفصيل لا يتصور في الان اللهم الا بحسب ملاحظة الامور
المفصلة السابقة بلحاظ واحداني حين الاشارة واذا بطل الاحتمال
الثاني دار الحق بين الاحتمالين اي العلم بكنهه او العلم بالوجه
فالتخصيص ههنا بالاخر كما يظهر من قول المحشى في الاستدلال لان
الوجه في علم الشئ بالوجه الخ لا يلايم شان العقلاء محتمل
الاشارة الحسية اه قد ينهت انفا ان الاشارة الحسية قد يطلق
على تعيين الشئ بالحس بان ههنا او هناك فزعم المحيل الاشارة

الحسية ههنا بان الهناتية يتحقق في الالفاظ المترتبة ومعانيها
لقيامها بالخيال القايم في بعض اشطار الدماغ وهو متحيز بذاته
والحال في المتحيز بالذات وكذا حال الحال فيه يقبل التحيز ولو بالعرض
والتحيز بالذات او بالعرض يكفي للاشارة الحسية و ٥
المحشي بان تحقق بعض المعاني للاشارة الحسية لا يكفي لتحققها
فان الاشارة تعين الشيء بالحس فقط او تعينه بر بانه هنا
او هناك ولا شك ان القوة الخيالية غير متعين بالحس
فكذا موهو حال فيها واما الاشارة بمعنى الامتداد فانتفائها
ايضا ظاهر فانه يقتضي وجود المشار اليه في الخارج عند المثبه
اي يقتضي كونه محسوسا بالذات او بالعرض واذ ليست المحسوسة
فليست الاشارة فالقول بوضع الالفاظ اه تحقيق المقام
ان الاحتمالات ههنا اربعة الاول القول بوضع الالفاظ للصور
الخارجية ولا شك انه باطل فان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية اللتي لا يمكن وجودها في الخارج كالالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية وغيرها والثاني
بوضعها للصور الذهنية ولا شك في انه باطل فان اسماء الله
تعالى كاسم الله موضوعة للهوية الخارجية الحقة المنزهة
عن ان يحصل في ذهن من اذهان السافلة او العالية اقول يمكن
ان يقال لو كانت الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكان زيد

بزر

يشرب واكل وينام او الانسان المحكوم عليه بالاحكام المذكورة
وكذا رايت زيدا او انسانا كلها قضايا كاذبة او مهجورة عن الحقايق
مع انا نعلم صدقها مع قطع النظر عن القراين الصارفة وادعاء القرا
ين الخفية الصارفة تغلق ابواب الحقايق مع انها مفتوحة والثا
لث القول بالتوزيع يعنى ان بعض الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
كما فى المعانى الانتزاعية وبعضها للصور الخارجية كاسماء الله
تعالى وساير الجزئيات الخارجية كما ذكرنا وبعضها موضوعة
للطبايع من حيث هى سواء كان فى الذهن او فى الخارج كلفظ
الانسان والفرس والبقر والغنم وبالجملة كل لفظ يكون بازاء
معنى يوجد فى الذهن او الخارج وهذا الاحتمال هو الظاهر بحسب
الجلى من النظر وبحسب الدقيق من النظر هو الاحتمال الرابع و
هو ان الالفاظ موضوعة بازاء المعانى من حيث هى سواء كانت
كليات او جزئيات مقصورة وجودها فى الخارج او الذهن
او لا فان الاخير اى ما لا يكون وجوده مقصورا كالانسان مثلا
لا شبهة فى استواء اطلاقه على الموجود فى الخارج او الذهن و
ادعاء القرينة فى بعض دون البعض تحكم بحت فالظاهر
ان المعنى الاعم هو الموضوع له وكذلك ما يكون وجودها
مقصورا على الخارج كذات البارى تعالى او الذهن كالكليات الانتزاعية
فان القصر بدليل اخر غير الوضع لا ينافى وضعه للطبيعة من حيث

هي الا ترى ان ذات الباري تعالى لو تصور حصولها بنفسها في
ذهن احد لم يكن في اطلاق اللفظ عليها تفاوت وكذلك المعاني
الانتزاعية لاتابي بالنظر الى الفاظها الموضوعة بازائها عن وقوعها
في الخارج كما ان نفس مفهوماتها لاتابي عن تكثرها في الخارج كما
ذكر في موضعه بل الاستحالة بدليل امر خارجي اخر مغاير
لمفهوماتها ووضع الالفاظ بازائها فافهم عند المشير اه اي
حال اشارته ولاشبهة ان الالفاظ المترتبة الموجودة في ازمنة
وجودها معدومة في حال الاشارة سواء كان عدمها عدما
حقيقيا او غير حقيقي وبناء الاشارة الحسية على وجود المشار
اليه ومحسوسية في ان الاشارة ولم يوجد وان كانت الاعدام
اعداما اضافية وتحقيق الكلام فيه تقتضي لبسطا لايناسب المقام
مجموعة الخطوط اه يعني ان النقوش ليست معنى الكتاب
الا ان يكون مجموعة الخطوط التي يجمعها الكاتبون في قرطاس
لتعلم نفسه او غيره ويسمونه باسم الكتاب ولاشك في انه
ح يكون معنى ذلك الكتاب هو النقوش المخصوصة فقط
لا غير لكن ليس ذلك فيما نحن فيه فان المقصود من الكتب
المدونة في العلوم التي يقصد بها تدوين المعاني اولا والالفاظ
ثانيا واما النقوش فساقط عن درجة الاعتبار فليست بمعنى
الكتاب بطريق الاشارة اه والوصف مدلول للاخبار

بالقصد

بالقصد والعبارة كما يقتضيه زيادة لفظ الغاية في الاخبار في
الاوصاف المتعاقبة المتتالية فالمجاز الراجح بالنظر الى الوصف
هو المجاز العقلي فانه ابلغ ومعناه ان هذا الكتاب عين تهذيب
الكلام بالمعنى المصدري ويجوز المجاز في الظرف بمعنى انه غاية
الكلام المهذب واما على تقدير التسمية فليس المجاز الا في الظرف
بمعنى مسمى به تهذيب الكلام لكنه ليس محسوسا اه فان قلت
ان المحسوسية في المشار اليه بالاشارة الحسية اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض الا ترى ان الجسم قابل للاشارة الحسية وليس
بمحسوس بالذات بل بالعرض ولا شك ان المحسوسية بالعرض
يوجد في الطبايع الكلية المحسوسة اشخاصها لمحسوسية التشخص
بالذات محسوسية الطبايع وح يكون الكلي ايضا قابلا للاشارة
الحسية قلت ان المشار اليه بالاشارة الحسية لا بد من ان لا يدرك
الا بالحس وهذا معنى كونه محسوسا ولا شك ان الجزئيات المادية
المحسوسة بالذات او بالعرض لا يمكن ادراكها الا بالحواس فهذه
هي المشار اليه بالاشارة الحسية بخلاف الكليات فانها تدرك
بالعقل بدون معونة الحواس وان كان في بعض المواد قد تدرك
بمعونة الحواس كما اذا شاهدنا جسما مخصوصا او سوادا كذلك
انتقلنا منهما الى مرتبة الاطلاق والطبايع الكلية لكنها قد تدرك
بدون الاحساس ايضا فلا يكون قابلا للاشارة الحسية

التقييد والقيد اه تحقيق المقام ان المقيد يتصور على انحاء اربعة
الاول ان يكون كل من التقييد والقيد داخلا والثاني ان يكون
التقييد فقط داخلا والقيد خارجا ويقال لهما الفرد والحصة
وهما اعتباريان لجزئية التقييد الاعتباري لهما واعتبارية
الجزء يستلزم اعتبارية الكل وهما لا يكونان موجودين في الخارج
فضلا عن ان يكونا محسوسين والثالث ان يكون القيد داخلا
والتقييد خارجا ولا يسمونه المحققون باسم لكنه صالح للوجود
الخارجي والمحسوسية والرابع عبارة عن ان يكون كل من التقييد
والقيد خارجا ولا يكون التقييد الا في اللحاظ فقط دون الملحوظ
وهو المسمى بالشخص عند المحققين وهذه المرتبة لا شك في وجودها
في الخارج على تقدير وجود الكلي الطبيعي فيه وزعم المحشي انه
هو المحسوس دون الطبيعة فان الشيء انما يكون محسوسا بعد
اقترانه بعوارض مخصوصة وهذا الفرق في محل الخفاء فان التشخص
ان كان عدميا فليس الا الطبيعة ويكون الحس واردا عليها
وان كان وجوديا وزايدا عليها فح اما ان يكون الحس واردا على
التشخص فقط او على المعروض على الاول لا يكون التشخص محسوسا
لزيادته عليه ويلزم خلاف ما مهد المحشي وعلى الثاني يكون
الحس واردا على الطبيعة فانها معروضة له ولقايل ان يقول
ان الطبيعة لها اعتباران اعتبارها من حيث هي هي وهي غير

قابلة للمحسوسية واعتبارها من حيث انها معروضة للتشخص وغير
قابلة للتكثر وهذه المرتبة هي المحسوسة وهذا ادعاء من القائل
بلا بيان بل الذين ابسليم يشهد بخلافه فان الاعتبارين المذكورين
وان اختلفت بهما بعض الاحكام كالمقولية على الكثيرين وعدمها
لكنهما لا يورثان التفرقة بالمحسوسية وعدمها بل الظاهر ان الموجود
الخارجي لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات مالم ينقص
من ذاته شئ او يزاد فيه اخر في الخارج والحال انه لم يزد في التشخص
امر زايد على الطبيعة الا الاعتبار وهو خارج تابع للمعتبر ولم ينقص
منه الا الاعتبار فانظر بعين التحقيق فان المجادل مجال فان قلت
الحاضر اه اعتراض على الشارح المحقق حيث قال والاشارة الى
الحاضر في الذهن احسن على جميع التقديرات وحاصل الاعتراض
ان المفهوم الكلي الذي اعتبر فيه الاشارة العقلية اليه غير قابل لها
فانه كما لا حضور لهذا المفهوم الكلي في الخارج كذلك لا حضور له
في الذهن والعقل ايضا لان نسبته الى التشخص الذهني والخارجي على
السواء فكما انه لا يقبل الاشارة الخارجية لعدم حضوره فيه كذلك
لا يقبل الاشارة العقلية لعدم حضوره فيه قلنا قد عرفت اه
حاصله انه فرق بين الحضور الخارجي والذهني فان الحضور الخارجي
عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الطبايع الكلية
كما مر فلم يكن قابلا للاشارة الحسية واما الحضور الذهني فهو عبارة

عن الالتفات والملاحظة ولا شك ان الذهن قد يلاحظ الى الشئ
من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان الشئ المذكور مقرونا
معها فى الذهن والخارج فان المقارنة مع شئ فى نفس الامر لا ينافى
الالتفات اليه مع قطع النظر عن المقارن فان كان مناط الاشارة
العقلية على الحضور الذهنى بهذا المعنى اعنى الالتفات فلا شك
انها متحقق فى الكلى فيوجد منوطه اعنى الاشارة العقلية بلا شبهة
واما ان يكون الحضور الذهنى عبارة عن الحصول فى الذهن فلا شك
ان هذا الكلى اعنى النقش الكتابى الدال على الالفاظ المخصوصة
الذى كلامنا فيه حاصل فى الذهن بالذات فان المفهوم المذكور
انتزاعى وكنهه ما يحصل عند الانتزاع فى الذهن فعلى تقدير كونه
مشارا اليه يكون حاصلا فى الذهن بالذات ويكون حاصلا فى
الخارج بالعرض فان الظاهر ان هذا المفهوم عرضى للاشخاص الخارجية
اذ ثبت لها بجعل الجاعل فان الدلالة تابع للوضع وهو تابع
للواضع والذاتيات لا تعلل فلم تكن لهذا الكلى الحضور الخارجى المناط
للاشارة الحسية بل يكون له الحضور العقلى المناط للاشارة العقلية
ويستفاد من هذا الكلام جواب اخر للسوال المصدر بقوله
فان قلت الكلى الطبيعى والتشخص متحدان اه فالجواب الصريح المذكور
لهذا السوال اولا حاصله نفى المحسوسية عن الكلى بعد تسليم
وجوده والجواب الذى يستفاد ههنا نفى وجوده فى الخارج ولا منافاة

فان

فان الاول على سبيل التنزل باناوان سلمنا ان وجود الكلى الطبيعى فى
الخارج فلانسلم اللااشارة الحسية لعدم المحسوسية ولكن المستفاد
ههنا على سبيل التحقيق فان الوجود العرضى للشئ ليس وجودا له
على التحقيق وانكان احسن فى داب التعليم ان يقدم الجواب
الحقيقى على التنزلى والامر فيه بين وح لايرد ان كلام المحشى هى اولا كان
مبنيا على تسليم وجود الكلى الطبعى فى الخارج فانكاره ههنا مناقض
ووجه عدم الورود ظاهر وكذا لايرد ان انكار وجوده مناف لمذهب
الحكماء المحققين بوجوده فيه بالادلة القطعية اذ مذهبهم
اثبات وجوده فيه فى الجملة لا على سبيل الكلية فان الكليات
الانتزاعية والعدمية لايكون لها وجود فيه على التحقيق ولا
يقولون به وشرحنا كلام المحشى هى على طبق النسخ المشهورة التى
وصلت الينا ورايت نسخة اخرى لقلة جدوى هارايت تركها احرى
بل لا بالعرض ولا بالذات اه ظاهر هذا الكلام فاسد فان الوجود
العرضى مما لاينكر فان وجود منشاءه ومعروضه كاف له ولا ينطبق
دليله المذكور عليه فان سلب الاشارة عنه على التفصيل الذى ذكره لا ينفى
الوجود العرضى والتحقيق ان معنى قوله ولا بالعرض انه لا يعتبر فى
الاشارة الوجود العرضى الكلى لهذا الكلى فان اعتبار الوجود العرضى فيها انما
يكون بكون الافراد المعروضة له مشارا اليها بالذات وقد سبق انها
لاتصلح للاشارة اوبان يجعل هذا الكلى مراة فى الاشارة بملاحظة تلك

الافراد وليس كذلك فان المرائية فى الاشارة انما يتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص يتوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلى وهى تصلح لها لا بواسطة المراة ولا بنفسها لما قال الشارح المحقق ان من البين انه ليس المقصود وصف التشخص ولا التسمية وهذا حق بلا مرية وانما اوثرت التطويل ليكون توضيحا للحق واستقامة للمعلم والمتعلم عليه
تحقيقه ان التعين اه العلم ما وضع لشئ معين بوضع واحد لا يتناول بحسب ذلك الوضع لامر اخر وهذا المعين ان كان شخصا اى لا يقبل التكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخص وان كان كليا اعتبر فيه قيد زايد وهو كونه معهودا فى الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس كاسامة فما لم يعتبر فيه تعين زايد على نفس الطبيعة من حيث هى هى اصلا كالانسان والفرس لا يكون اعلام جنس واسم الجنس ما لم يعتبر فى موضوعيته تعين اصلا لا التعين الشخصى ولا التعين الزايد المذكور اعنى توحدا الذهنى والحضور كذلك فمناط العلمية على اعتبار احد هذين التعينين المذكورين والجنسية على قطع النظر عنهما واعتبار نفس الطبيعة فى جانب الموضوع له او الفرد المنتشر على اختلاف القولين ثم اختلفوا فى اسماء الكتب فى انها اسماء جنس ام او اعلام شخص او اعلام جنس ذهب الى كل واحد من هذه الشقوق ذاهب والتحقيق هو الاول كما سياتى بعد تزييف مقالات الزايغين عن منهج الصواب

والمحشي هو اختيار الثاني واستدل عليه بان الوحدة والتعين متساويان
بل متساوقان ولاشك في ان الوحدة معتبرة في مسمياة هذه
الالفاظ حتى ان اللفظ الواقع عن الشخصين او عن شخص واحد الاسماء
في وقتين وكذا المعنى القايم بذهنين بعد عند التحقيق والعرف لفظا
واحدا او معنى واحدا فكذلك التعين يكون معتبرا فيهما فان
احد المتساوقين لا يتخلف عن الاخر في مرتبة من مراتب معروضهما
فالتعين المعتبر في مسمياة هذه الاسماء ليس شخصيا فان الالفاظ
والمعاني اللتي يكون مسمياة لتلك الاسامي اعراض يختلف تشخصاتها
باختلاف المحال وهذا التعين ليس كذلك فان مساوقه اعني
الوحدة لا يختلف وعدم اختلاف احد المتساوقين دليل على
عدم اختلاف الاخر فثبت ان في مسمياة هذه الاسماء تعين
غير شخصي وهو المعنى بعلم الجنس وهذا البيان منظور من وجهين
الاول النقض بمفهوم الانسان فانه اسم جنس مع ان مفهومه
الموضوع له اعنى الطبيعة من حيث هي واحدة في ضمن الاشخاص
الكثيرة الخارجية والذهنية فيسوق البيان الخ كما لا يخفى على
من له ادنى تعقل والثاني الحل اذ الثابت بالبيان المذكور هو التعين
الذاتي اعنى النوع او الجنسي المساوق للوحدة كذلك اذ لا يقال
ان هذه الطبيعة عين تلك الطبيعة والاعلام لا بد لها من تعين
زايد ولم يثبت ولك ان تستدل على المطلب بان المصنفين

للكتب يحصلون اولا معاني الالفاظ ثم يترتبون بازائها الفاظا مخصوصة
ويستحضرون تلك الالفاظ والمعاني عند التسمية سيما اذا كان
على طريق الاشارة والاستحضار والحضور تعين زايد يكون
مناطا للعلمية الجنسية كما عرفت فثبت المطلوب ولا يخفى ما فيه
من الفساد فان الاستحضار لا يلزم ان يكون داخلا ومعتبرا في
مفهوم الاسم ولزوم شي لشي لا يلزم منه ان يكون الاول معتبرا
في مفهوم الثاني والا يلزم ان يكون ساير اسماء الاجناس اعلاما
جنسية فان الوضع لا بد له من استحضار الموضوع له عنده والقول
الاخير اعني القول بالعلمية الشخصية ذهب اليه البعض ايضا
والدليل عليه ان الكتاب كالكافية مثلا عبارة عن مجموع الالفاظ
المعينة المترتبة الدالة على المعاني الكذائية او المعاني المعبرة
بالالفاظ المخصوصة او المجموع المركب منهما ولا شك ان
كل واحد من هذه المجموعات الثلثة واحد شخصي لا يقبل
الكثرة فان الكثرة اللتي يعتبر بالنسبة اليها كلية الكلي هي كثرة
الافراد دون الاجزاء والضرورة شاهدة بان غير المعاني و
الالفاظ لا يكون فردا من المجموعات الثلثة المذكورة وايضا
لا يكون الالفاظ والمعاني من غير الكافية كالشافية مثلا فردا منها
وبعض الالفاظ والمعاني من الكافية ايضا لا يكون فردا
من المجموع اللذي يكون الكافية عبارة عنها فاذا بطل تكثر الافراد

لها ولغيرها من الكتب فثبت الشخصية فيكون هذه الاعلام اعلاما
شخصية وهو المطلوب وجوابه ان هذه المجموعات لها افراد
بالنظر الى السنة العلماء واذهانهم فالفاظ الكافية ومعانيها
القايمة بلسان زيد وذهنه غير القايمة بلسان عمرو وذهنه
وهذا التغاير بالتشخص كما تقرر في موضعه فهذا النحو من التكثر
لا يمنع الكلية وقد حققت في بعض الحواشي والشروح ان مناط
الجزئية على الهذية والكلية على عدمها دون التكثر الواقعي
وعدمه وانكان بالنظر الى نفس المفهوم ومجرد التصور والا يلزم
ان يكون اللاموجود الخارجي من الجزئيات فان العقل بمجرد
تصور هذا المفهوم ينقبض عن التكثر الخارجي مع انه كلي لوقوعه
موضوعا في القضايا الكلية الحقيقية نعم لا هذية فيه كذلك
لا هذية في مدلولات اسامي الكتب فالحق ان الاسماء المذكورة
من قبيل اسماء الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث هي او
الفرد المنتشر على اختلاف القولين فان شانها في الاستعمال شان
اسماء الاجناس من حيث انها لا يقع مبتداء وذا حال بنفسها
من غير دخول الالف واللام واما نحو اسامة اللتي عدوها اعلاما
جنسية فهي يقع مبتدءة وذا حال بنفسها فلا يكون تلك الاسماء
من هذا القبيل مع ان العلمية الجنسية في اصطلاح النحاة انما
يثبت للضرورة وليست الضرورة ههنا فان الضرورة اللتي

اعتبرت تلك العلمية لما هي ضرورة منع الصرف ومنع دخول
اللام ووقوعها مبتداء وذا حال ولم يوجد تلك في هذه الاسماء
وما وقع في كلام المولدين اه هذا عجيب منه فانه قد وقع في القران
العظيم والاحاديث النبوية صلى الله عليه وآله وسلم القران والتورت
والانجيل والفرقان والزبور وغير ذلك فكانهم اعتبروا اه وبعد
ما قررنا فيه تكلف محض مستغنى عنه لا ينبغي للعاقل ان يلتفت اليه
وتوجيه الاول اه التوجيه في عرفهم عبارة عن صرف كلام ظاهر
الفساد الى محمل صحيح ولا شك ان كون الكتاب تهذيبا بل غاية
بظاهره فاسد فانه ليس عين المعنى المصدري فالشارح المحقق
بعد ما صرح بتوجيه واحد بقوله اي هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب اشار الى التوجيهات الاخر بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى وبينه المحشي بالاربعة المذكورة في كلامه والاول
اوثق فان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف والحذف
فبعيد ليس البعد من جهة ان التصنيف معنى انتزاعي غير موجود
في الخارج وغير محسوس فان ذلك جايز بتنزيل الغير المحسوس
مقامه بل لانه بعيد الفهم بالنظر الى المقام لان الظاهر القريب
الى الفهم ان المشار اليه ما هو المقصود بالتدوين والتصنيف
وهما وسيلتان له لان الشايع اه وذلك لما عرفت من ان
التدوين وسيلة والمقصود هو الكتاب المجتمع المدون و

ثم بو

تعريف المقصود اولى من تعريف الوسيلة والمقام ايضا يقتضى
ذلك فلا يرد ما زعم ان الظاهر من مقال المادح مدح فعله القريب
منه وهو التصنيف دون منفعله البعيد هو الكتاب فافهم
فالعموم عموم من وجه اه فان التحرير الذى فى التهذيب مثلا
يصدق عليه انه تهذيب الكلام بالمعنى المصدرى او تهذيب
الكلام الذى فيه يصدق عليه انه تحرير المنطق والكلام كما فى الكا
مثلا وقد شوهد فى بعض كتب المنطق والكلام تحرير المنطق و
الكلام وليس فيه تهذيب الكلام لما ترى فيه من عدم رعاية
قواعد النحو والصرف وغيرهما من العلوم العربية فى بعض
المقام والكلام الذى كذلك ليس كلاما مهذبا اقول ان التحرير
والتهذيب ان اريد بهما المعنى المصدرى فليس بينهما تصادق
بالمواطاة فان صدق المعنى المصدرى مواطاة انما يصح على ما
يكون ذاتيا له ولا يتصور ههنا ذاتية احدهما للاخر فانها
يستلزم عدم الافتراق ولو من جانب ونسبة العموم والخصوص
بينهما يستلزم التفارق من الجانبين وان اريد بهما المعنى
المشتق اى المحرر والمهذب او المعنى المصدرى وان اريد بالحمل
الحمل الاشتقاقى فلا شك ان بينهما بحسب نفس مفهومها
عموما وخصوصا من وجه بحسب الصدق ولكن لا يستقيم
قوله وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق فى التحقق فانه على تقدير

الاستقرار أو يكون تقدير الكلام هكذا هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام
حاصلا فى تحرير المنطق والكلام فيكون المظروف هو الكتاب و
الظرف تحرير المنطق والكلام ولا شك انه ان اريد بالتحرير المحرر فيه
الكتاب ومفهوم المحرر فى المنطق عموم وخصوص مطلق بحسب
الصدق فلا يصح الكلام الا بالتكلف ثم اقول يمكن على تقدير الاستقرار
كون النسبة بين المظروف والظرف نسبة العموم والخصوص من
وجه فى الصدق ايضا بان يقدر لفظ الحاصل ويجعل صفة لتهذيب
الكلام ويتعلق الظرف به فيكون معنى هذا الكلام غاية تهذيب
الكلام الحاصل فى تحرير المنطق والكلام او يجعل الحاصل حالا من
من المضاف اليه لعنى التهذيب وكون الحال من المضاف اليه جايز
عندهم ويتعلق الظرف بالحال ويكون المستفاد واحدا ويدفع هذا
بالتكلف ايضا يكاد ان يكون لازما للاخبار وتحقيقه من سبيلين
ان الكلام المهذب مقرب للمرام فانه لو لم يقرب اليه لكان فيه
فساد من جهة حذف الواجبات او زيادة المخلات او غيرهما
ولا شك انه لا يكون مهذبا فتهذيبه يستلزم تقريبه الى المرام
من حيث الذات ولوازم الذات لا يكون خاصة عنها والا يلزم
التخلف بل يكون مساويها او اعم فلا يكون مخصصا لها والظروف
فى المتعارف مخصصة بخلاف المعطوف فانه يجوز ان يكون اعم
او اخص او مساوله وشاهده انك تقول ان النسوة اربعة ومنقسمة

قوله كون الحصول النسبة بين المظروف اعني تهذيب
الكلام والظرف اعني تحرير المنطق والكلام

الى زوجين

بمتساويتين ولا تقول ان النسوة اربع واربعيتها في صحة الانقسام
بمتساويين فانه يعد في العرف واللغة لغوا اذ يفهم ان الاربعة
يجوز ان يكون في غير الانقسام المذكور ايضا وهو باطل فيلزم الخلل
كون الكلام خلا فاللعرف واللغة في صورة كون تقريب المرام
معطوفا على تحرير المنطق والكلام وههنا توجيه اخر لكلام المحشي
ان المفهوم من سياق الكلام وسياقه جعل الكتاب من المصنف
تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام ولا شك
ان تقريب المرام من لوازم ذات تهذيب الكلام فلو عطف على
تحرير المنطق والكلام يكون المعنى المفهوم من مقام مدح كتابه
ومن سياق الكلام وسياقه انا جعلنا الكتاب تهذيب في تحرير
المنطق والكلام فيكون المجعول الكتاب المهذب والمجعول اليه
تقريب المرام فيلزم تخلل الجعل بين الشيء ولوازمه الذاتية وهو
باطل كما في الذاتي ولو عطف على تهذيب الكلام يفهم منه انا جعلنا
الكتاب مقرب المرام ولا خلل فيه اصلا ولو يوسوسك الوهم بان
لفظ الجعل ليس مذكورا ههنا فلا قباحة فان المفهوم من المقام
كالمذكور فان المقام مقام المدح وليس المدح الا من جهة جعله مهذبا
في تقريب المرام وجعلته بتصرة شاهدة عليه والمجعولية الذاتية
من اقبح القبايح فان قلت يجوز ان يكون ادعائيا وعلى سبيل المبالغة
قلت يحصل المبالغة والادعاء بدون التزام المجعولية الذاتية ايضا

بان يعطف على تهذيب الكلام ويبقى التقريب على المعنى المصدري
كما ذكره وتحصيل المقصود بدون التزام الشناعة اولى من تحصيله
معها شامل للتقريب اه المراد بالشمول والانطواء دون شمول الاشتمال
الخاص والعام كما وهم فان سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب
قد يكون مع الزوايد والحشو ايضا وقد شوهد في بعض كتب القدما
من المشايخ وغيرهم ان دلايلهم مطولة مستلزمة للمطلوب بلا شبهة
ثم المتاخرون نحوها وهذبوها نعم اذا كان البيان محررا خاليا
عن الحشو والتطويل يستلزم المطلوب والا يكون كله حشوا زايدا
ثم الاشتمال والانطواء ظاهر بفهم بعد فهم معنى التحرير الاصطلاحي
فان من علم ان الدلايل المنطقية والكلامية خالية عن الحشو و
التطويل علم انها مستلزمة للمطلوب فبعد العلم بان هذا الكتاب
مهذب غاية التهذيب في تحرير المنطق والكلام لا فايدة في ان
دلايلها مستلزمة للمطلوب فان العلم بكونها خالية عن الحشو و
التطويل يكفي للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب فلو عطف تقريب المرام
على تحرير المنطق والكلام يكون المعطوف بعد المعطوف عليه فيكون
لغوا فان قلت بعدية المعطوف بالواو عن المعطوف عليه
في الذكر مسلم وهي حاصلة ههنا على تقدير العطف على تهذيب
الكلام ايضا واما البعدية في المعنى فلا يقتضيه العطف بالواو فانه
للجمع مطلقا من دون ان يوخذ الترتيب في مفهومه قلت المراد

بالبعدية

بالبعدية بعدية التعلق في العقل واللحاظ ولا شك ان تعلق المعطوف
بالمعطوف عليه في اللحاظ والتعقل بعد لحاظ المعطوف عليه وتعقله
وهذا القدر يفضي الى الشناعة فتامل ثم ان يتوجه الاعتراض ههنا
بان التحرير الاصطلاحي لا يثبت اخصيته مطلقا من التقريب الاصطلاحي
فان التحرير الاصطلاحي قد يكون في المدعى وقد يكون في الدلايل
فان الحشو والزوايد كما يقع في تبيان الدلايل كذلك يقع في تبيان
المدعى ايضا وايضا ان سلمنا استلزام التحرير في الدلايل التقريب
الاصطلاحي ولكن لا نسلم استلزام التحرير في المدعى فقط للتقريب
المذكور اذا بين المدعى من الدليل وجوابه ان المصنف في قصد
المدح لكتابه ولا يتحقق مدح كتابه ما لم يتحقق التحرير في المدعى
والدليل جميعا فالظاهر بل الواجب من حال قصد التحرير بالنظر الى
كليهما ولا شك انه يستلزم التقريب الاصطلاحي على النحو الذي
ذكرته فان الجزء اذا استلزم بشيء يستلزم كله ولك ان تقول ان
التقريب الاصطلاحي احص مطلقا من التحرير كذلك فان التقريب
الاصطلاحي معناه سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب و
بعبارة اخرى تطبيق الدليل على المدعى ولا شك ان المقدمات
اللتي يكون زايدة حشو لا دخل لها في السوق والدلالة فيكون خارجة
عن الدليل المذكور فلا يتحقق التقريب الاصطلاحي بدون التحرير
واما التحرير الاصطلاحي هو البيان الخالي عن الحشو والتطويل فهو

بالنظر الى نفس مفهومه شامل للدليل المطابق للمدعى ولنفسها كما عرفت
ولا شك ان ظرفية الخاص بشئ يغنى عن ظرفية العام له فذكر
الاول يغنى عن ذكر الثانى فلو عطف التقريب على التحرير يكون المعطوف
عليه لغوا وانت تعلم ان كل واحد من التوجهين المذكورين لا يسمن
ولا يغنى من جوع اما الاول فانا وان سلمنا ان ذكر الخاص مستغن
عن ذكر العام اعنى ذكر التحرير عن ذكر التقريب الاصطلاحى لكن
لا مدخل فى استعمال ذلك لكون التقريب معطوفا على التحرير او التهذيب
الا ترى ان قولك زيد جسم حيوانى وله قوة الاحساس فقوله وله
قوة الاحساس سواء عطف على الجسم او على الحيوان بعد ظهور
معنى الحيوان يكون لغوا واما الثانى فلان ظرفية الخاص كما يستلزم
ظرفية العام كذلك ثبوت الخاص بشئ يستلزم ثبوت العام له
بل هذا اظهر فلو عطف التقريب على التهذيب يفهم كون الكتاب
تقريبا بعد كونه تحريرا مع ان التحرير اعم ويفهم فى ضمن التقريب
فيلزم اللغو فى ذكره الا ان يقال ان قيود المعطوف عليه لا يلزم
ان يلحظ فيها عند عطف المعطوف عليه فلا يلزم اللغو بخلاف ما
لو عطف على نفس القيود فانه لا بد ان يلاحظها فان ملاحظة
المعطوف عليه عند العطف ضرورى ولقد اطنبنا الكلام تنبيها للمتعلم
والمعلم قوله وعقايد الاسلام مفعولا ثانيا اه هذا بناء على ان الظاهر من اضافة
التقريب الى عقايد الاسلام اضافة الصفة الى موصوف والا فالمفعول فى

اللفظ هو النوير دون قابد الاسلام قوله عطف على بالاسلام هذه النسخة هى المشهورة وفى بعضها على الاسلام وعلى التقديرين هذا العطف محل بحث فان المعطوف لابد ان يكون فى حكم المعطوف عليه اى لابد اشتراكهما فى الحكم وههنا المعطوف المفعول مالم يسم فاعله والمعطوف عليه ليس كذلك فان المجرور وكذلك الجار والمجرور ليس بمفعول مالم يسم فاعله فالظاهر ان قوله بمجاز الحذف عطف على قوله ان يراد اى تمكن بمجاز الحذف او اهله اى يمكن ان يراد بمجاز الحذف ولا يلزم اخذ جميع قيود المعطوف عليه فى المعطوف فافهم قوله فان جعل شئ عين شئ اه غاية توجيهه ان المجعولية الذاتية من مستقبحات الفن وممنوعاته فان شهرة امتناعه بلغ الى حد لا يقبله الذهن السليم فلو جعل التبصرة بالمعنى المصدرى مفعولا ثانيا بجعل يكون مفاد الكلام جعل شئ عين شئ فان المعنى المصدرى لا يحمل بنفسه على غيره فينتقل الذهن فى اول الوهلة الى المجعولية الذاتية مع استقباحها شهرة امتناعها ولو جعل جعل المذكور على سبيل الادعاء والاختراع يفوت المبالغة لذلك الاستقباح فان الامر المستقبح فى الفن لا ياتى به المتكلم البليغ فى المبالغة التى قصد بها بلاغة الكلام ويكون المجاز لغويا فان المفهوم من قوله جعلته ح ادعاء الجعل لان الجعل الحقيقى انما يتصور لو جعل الكتاب مبصرا وحيث عبر عن المبصر بالتبصرة جعله مفعولا ثانيا الجعل لم يتصور اى لم يكن المعنى الحقيقى له مرادا بل اريد منه المعنى المجازى اى ادعاء الجعل فيكون مجازا

لغويا اى فى الطرف اعنى فى قوله جعلته هذا غاية توجيه ما فى الحاشية
وفى حاشية الحاشية فان قلت قصدت المبالغة سابقا فى قوله غاية تهذيب
الكلام بحمل التهذيب على المعنى المصدري فلم لم يقصد ههنا قلنا
لم يكن ذكر لفظ الجعل سابقا وههنا هذا اللفظ مذكور صريحا وانما
الاستقباح بالنظر اليه وقصد المجعولية الذاتية حيث عبر عن الكتاب
المبصر بالتبصرة ولا يخفى على الذكى المتوقد سخافة هذا الكلام وانا
انما شرحناه لتصحيح كلام العاقل ما امكن وتمرينا لذهن المتعلم ولعمري
انى لحسن ظنى بهذا المحشى اقول انه فى بعض المواضع من هذه الحاشية
وغيرها لعله لم تيسر له النظر الثانى قوله لمن حاول اه وذلك لان معنى
حاول قصد ولا شك ان قاصد التبصر فاقده فان القصد الطلب لا
يجامع المطلوب فحاصل المعنى على تقدير جعل التبصرة بمعناه المصدري
اى جعلته تبصرة لمن قصد التبصر فيلزم ح انفكاك التبصر عن التبصرة
مع ان الاول لازم للثانى وانفكاك اللازم عن الملزوم محال اقول المحال المذكور
يلزم على تقدير جعل التبصرة بمعنى مبصر ايضا فان المبصر حقيقة
ما قام به التبصرة بالفعل فيكون المعنى على تقدير جعلها بمعنى اسم الفاعل
ايضا انى جعلت الكتاب مبصرا اى ذا تبصرة بالفعل لمن قصد التبصر فان
قلت يجوز ان يكون المعنى على هذا التقدير مبصرا بالقوة فلا يلزم التخلف
قلت مع تكثر المجازات يمكن مثل ذلك فى التبصرة ايضا اى جعلته
تبصرة بالقوة لمن قصد التبصر ولا يتخلف فيه التبصر عن التبصرة فافهم

قوله متضايفين يعني متلازمين فانهما لا يستلزم تعقل كل واحد منهما
الاخر كما لا يخفى نعم يتحقق ههنا اللزوم فيجوز التضايف عنه قوله وعلى كل
تقدير اه يعني ان الكتاب مبصر لمن حاول اي قصد التبصر فان كان القاصد
متعلما فقط يكون المعلم غيره وان كان معلما يكون المتعلم غيره وقد يكون
القاصد كل واحد منهما من المعلم والمتعلم فيكون التبصرة لمن حاول
او لغيره على الاحتمالين الاولين وعلى الاحتمال الثالث يكون لكليهما فان
قلت مرجع ضمير كليهما من حاول وغيره فكيف يتصور الغيرية على تقدير
كون المعلم والمتعلم كلاهما قاصدين للتبصر قلت شيئية من يجيء للعموم
والخصوص فبالنظر الى خصوص ذات كل واحد منهما يكون الاخر غيره
فافهم فانه يحتاج الى لطف القريحة قوله تتمة لبيان اه اذ بزيادة قوله
ما زائدة يفهم ان معنى لا سيما لا مثل وان الظاهر في بيان معنى اللفظ
انه تمام معناه فان التعريفات اللفظية وان جاز بالاعم لكنها نادرة و
لذا اورد المحشي لفظ الا في قوله الا ان يقال معناه لا مثل سواء كان مع
شيء او لا قوله نقل عن البلباني رد على قول الشارح المحقق وقد
يحذف لا ولعله لم يعتد بقول البلباني قوله ليس فيه حكم اه سواء
كان الاستثناء من الاثبات او النفي هذا مذهب جمهور الحنفية ولكن
الشافعية نقلوا ان الحنفية انما يقولون بعدم الحكم في الاخير فقط
وان قولهم هذا ليس بمطابق لمذهبهم بل سهو منهم وقالت الشافعية
ان فيه حكما مخالفا للحكم السابق سواء كان من النفي ومن الاثبات

ومبنى الخلاف الفهم من اهل اللغة فالشافعية نقلوا من اهل اللغة الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وقالوا انه المتلقى بالقبول والحنفية قالوا نقل عن ائمة اللغة ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا يعنى ان الحكم السابق انما يرد على الباقى بعد الاخراج والمخرج فى حكم المسكوت ولا يكون مبنيا على ما زعم المحشى موافقا للبعض وقال فى حاشية الحاشية لعل هذا الخلاف مبنى على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما فى الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجى والانتفاء الخارجى وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفى الحكم بالثبوت انتفاء الحكم بالانتفاء والثبوت فان هذا الزعم فاسد وان اورد فى كلمة لعل فان وضع الالفاظ وان كانت مركبات للمعانى من حيث هى هى دون الخارجية والذهنية والا انتفى الوضع بانتفاء الموضوع له من احد الطرفين ثم تحقيق الحق فى هذا المقام سنشرح فى مقام اخر من شرح المسلم وفقنا الله تعالى لاتمامه وهو ولى التوفيق قوله فانحصر الاحتمال اه وتفصيل المقام ان نظر المصنفين قد يتعلق بالمعانى بالذات وانما يعتبر الالفاظ ويورد بازائها لمحض التعبير فهى وسيلة محضة للمعانى المقصودة فيكون الكتاب هناك معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ وذلك كما نشاهد من الشروح والحواشى المطولة فى هذا الفن مثلا فانه لا ينظر ولا يعتبر الالفاظ فيها نظر اللمعانى بل المقصود نفس المعانى والالفاظ توطية وقد يكون النظر متعلقة

بالذات

بالذات الى الالفاظ وبالمعانى بالتبع كما نشاهد فى الكتب البليغة اللتى
يكون نظر المصنفين فيها يتعلق بالذات بجمع الالفاظ الغريبة والفصيحة
كامثال المقامات الحريرية وقد يكون النظر متعلقة بهما كما نشاهد فى
امثال الكافية والشافية فان قلت قد يكون النظر مقصورا على النقوش
فقط ايضا كما فى الخطوط المجموعة للتعليم مثلا فيختل الحصر قلت ذلك
ساقط عن الاعتبار كما مر قوله سوى دلالتها اه والحاصل ان الكافية
مثلا سواء كتب بالخط الهندى او العربى او العبرى يقال له الكافية بلا ريب
واما اذا ترجمناها بالفارسية مثلا لا يقال لها الكافية بل ترجمتها فعلم
ان المعتبر فى الاطلاق اسم الكافية على النقوش انما هو النقش الدال ولم
يعتبر فى النقش الدال خصوصية اخرى سوى الدلالة بخلاف اذا اطلق
تلك الاسم على تلك الالفاظ اللتى دونها المصنف فانها مع بقائها يكون
الاطلاق صحيحا واما اذا بدلت الفاظ المصنف واقيم مقامها الفاظ
اخر دالة على المعانى المدونة له لم يكن الاطلاق على سبيل الحقيقة صحيحا فعلم
من علم صحة الاطلاق على تقدير التبديل مع وجود الدلالة ان فيها
خصوصية اخرى دخيلة فى صحة الاطلاق سوى الدلالة وهو المطلوب
وهكذا الحال فى المعانى فانها اذا ابدلت بمعان اخرى لم يدونها
المصنف لم يكن اطلاق الاسم صحيحا واذا كانت باقية ولكن يكون
معبرة بالفاظ اخرى لم يدونها المصنف لم يكن الاطلاق صحيحا ايضا
فعلم من ذلك للمعانى خصوصية اخرى غير الدلالة يكون دخيلة فى

صحة اطلاق الاسم قوله عموم بحسب الوجود اه فان البيان بالمعنى المصدري
لا يحمل على شيء من معاني الكتاب نعم يتحقق معه ومع غيره ولك ان تقول بالعموم
بحسب الصدق ايضا على تقدير فان الصدق اعم من ان يكون بالمواطاة او
بالاشتقاق ولا شك ان المبين بالكسر محمول على الالفاظ مثلا بالمواطاة
فالبيان محمول عليه بالاشتقاق اذ كل مشتق يحمل على شيء بالمواطاة فمبدؤه
محمول عليه بالاشتقاق او تقول ان البيان المصدر بمعنى المبين بالكسر
فيكون العموم بحسب الصدق بالنظر الى حمل المواطاة ايضا او تقول بتقدير لفظ
المبين فيكون الصدق بحمل المواطاة ظاهرا فهذه ثلثة توجيهات لكون
العموم بحسب الصدق على تقدير التقدير ولكن لا يمس المحشي رح ولا يضره فان
مراده انه على تقدير لفظ البيان كما هو المشهور وجعله على معناه المصدري
الظاهر من اللفظ يكون العموم بحسب الوجود لا بحسب الصدق فان المتبادر
من الصدق هو الصدق المواطاتي دون الاشتقاق قوله يطلق حقيقة له
للعلوم المدونة خمسة معان عند التفصيل اثنان منها مذكوران في الكتاب
والثالث تصديقات المسائل جميعها والرابع تصديقات بعضها قدرا
يحصل منه الغاية والخامس الملكة والاولان حقيقتان اي فردان من المعنى
الحقيقي الذي يفهمه العرف بدون القرينة اعني المسائل التي يترتب عليها
الغاية سواء كان بعضها او كلها يقال فلان يعلم الفقه والنحو والصرف
فانما يفهم من هذا القول مسائلها بدون القرينة دون علم تلك المسائل
ويقال فلان دون الفقه وهذبه ونقحه وانما يراد به المسائل وبالجملة

اطلاق العلوم على المسائل بدون القرينة شايع وذايع وهذا دليل الحقيقة
فاطلاق العلم على تصديقات المسائل كلها او بعضها والملكة اطلاق
مجازي فان الاشتراك خلاف الاصل فى اللغة والعرف لكثرة وقوع المجازات
فيهما واذا ثبت كون المعنيين الاولين حقيقية صرح المحشي بهما وبنى كلامه
ههنا عليهما اذ الحقيقة راجحة فان قلت اذا كان المنطق عبارة عن التصديقات
والملكة فهل للظرفية وجه قلت انكان القسم الاول عبارة عن احد الاقسام
الستة اللتى جمعها المحشى فى قوله ان اريد بالقسم الاول النقوش او الالفاظ
منفردة او غير منفردة يكون بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص
من وجه فى التحقيق فان الاحتمالات الستة المذكورة قد يتحقق مع التصديقات
والملكة وقد يتحقق الستة بدون ان يحصل التصديقات والملكة لشخص وقد
يحصل التصديقات والملكة بدون الستة كما فى الذكي المتوقد الذى لا يحتاج
فى تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وح يصح الظرفية ولكن لا يخلو عن
نحو من البعد فان الظرف الحقيقي لابد ان يشمل جميع افراد المظروف
كذلك الظرف المجازي لابد ان يشمل جميع افراد المظروف ولا يكون ذلك
الا فى عموم المطلق الا ان يقال وضع النقوش والالفاظ منفردة كانت
او غير منفردة ليحصل التصديقات والملكة فمن جهة هذا الوضع والاختصاص
كانت الستة المذكورة مختصة بهما وهما اعم منها وان اريد بالقسم الاول
المعانى وهو الاحتمال الشايع واريد بالمنطق التصديقات والملكة فلا يكون
للظرف ح عموم اصلا فان التصديقات والملكة لا يتصور وجودهما

بدون نفس المعانی ولا یتصور الکلیة والجزئیة ایضا نعم للتصدیقات تعلق
بالذات بنفس المسائل وللملکة بتوسطها فیکون الظرفیة کظرفیة اللحاظ و
الملحوظ فان اللحاظ فعل اللاحظ لیست العلاقة بینه وبین الملحوظ الاعلاقة
التعلق وهو حاصل فی التصدیقات ایضا نعم فی الملکة نحو من البعد فتامل
قوله المشهور بحصول الخ وجه الشهرة تعریف مقدمة الکتاب بطایفة من
الکلام قدمت علی المقصود للارتباط والنفع بها فیه او بما یذکر قبله لذلک
الارتباط والنفع ولاشک ان لفظ الذکر والکلام فی الظاهر مختصان
بالملفوظ والحق ما قال المحشی ان التعریف شامل للاقسام الثلثة الالفاظ
والمعانی والمرکب من کلیهما فان الوجدان السلیم حاکم بان مقدمة الکتاب
جزء منه وحالها کحاله فی تحقق الاحتمالات الثلثة المذکورة فیه لیس ذلک
الشمول الا بتعمیم الالفاظ الثلثة المذکورة فیه فالنفع والارتباط اعم
من ان یکون بالذات او بالعرض ولاشک ان الثانی اعنی بالعرض متحقق
فی الالفاظ کما ان الاول اعنی بالذات متحقق فی المعانی والکلام ما یصح
التخاطب بالذات او بالعرض والذکر ایضا کذلک فینطبق التعریف علی
الاقسام الثلثة قوله بناء علی اتحاد العلم الخ وبیانه ان الحد والغایة
والموضوع من حیث التعبیر بالالفاظ متحد مع نفسه من حیث هی مع
قطع النظر عن تلک الحیثیة والطبیعة من حیث هی مرتبة المعلوم و
هو متحد مع العلم فالامور الثلثة من حیث التعبیر بالالفاظ التی
هی مقدمة الکتاب متحد معها من حیث الادراک والقیام بالذهن

اللذي هو مقدمة العلم وهذا بناء على ان متحد المتحد متحد فلا يكون
التفاوت بينهما في الصدق وتغاير المفهوم ضروري وح لا يتوجه
الايراد بان مقدمة الكتاب ليست معلومة لمقدمة العلم فان المعلوم
الشئ من حيث هو ومقدمة الكتاب يعتبر فيه حيثية التعبير ووجه
عدم التوجه ظاهر فانه ما قصد الاتحاد بلا واسطة وكذا لا يتوجه الا
عتراض بان الظاهر من كلام المحشي ان مقدمة الكتاب على تقدير كونها
عبارة عن المعاني متحد بحسب الصدق مع مقدمة العلم مطلقا و
ليس كذلك فان مقدمة الكتاب قد يكون متحدة مع مقدمة العلم بل بما
هو متحد معه كما اشرنا وقد لا يكون الخ الامور الثلثة بل ادراكها فقط
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يعتبر فيهما امور اخر لم يتوقف عليه
الشروع في العلوم ولا شك ان الاجزاء الخارجية بل مقداريه لا يكون
متحدة في الصدق بعضها مع بعض ومع الكل ووجه عدم التوجه ان
الكلام ههنا في الامور الثلثة فقط كما ينادي عليه السياق فالامور
الثلثة من حيث التعبير بالالفاظ مقدمة الكتاب وادراكات نفسها
مقدمة العلم وهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما ذكرنا
قوله بالمعنى المشهور اه وهو ما لا يمكن حصول شئ بدون شئ اخر
ووجه النفي ظاهر فان الشروع يمكن بدون تحقق الامور الثلث ايضا
بان يتصور الشارع للعلم بوجه ما ويحصل التصديق بفايدة ما قوله
اعلم ان للعلم اه واعلم ان للعلم معنى مصدريا لغويا وهو ما يعبر عنه

في الفارسية بدانستن ومعنى مصدريا اصطلاحيا وهو ما يعبر عنه
بحصول الصورة وليس الثاني عين الاول فان العامة يعرفون الاول
وهم عن حصول الصورة غافلون ولا يتبين الا بدليل وهذان المعنيان
لا يعتبران في موارد التقسيم والغرض العلمي لم يتعلق بهما فانهما لا يكونان
كاسبين ولا مكتسبين فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب والملاحظة
والمكتسب ما يترتب عليه وليس الا الصورة الحاصلة وبيان آخر ان
الحصول معنى انتزاعي لا يكون العلم المتعلق به حضوريا بل يكون حصوليا
وقبل حصوله في الذهن يكون مجهولا فلا يكون كاسبا وبعد حصوله
يكون صورة حاصلة فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة وايضا انه
معنى بديهي فلا يكون مكتسبا قوله وهذا ما يذهب لا يخفى على
المنصف ان الظاهر من هذا الكلام ان المشار اليه لهذا هو كون
المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة ووجهه ما اشار اليه انه ليس
كاسبا ولا مكتسبا ويرد عليه ما اورد ان الحالة الادراكية ايضا لا يكون
كاسبة ولا مكتسبة فلا يكون لحمل الحصول على المعنيين المذكورين
اعني المعنى المصدري والحالة الادراكية بالنظر الى تلك العلة
اعني عدم الكسب والاكتساب فرق والموجه ان يقول ان المشار اليه
بقوله هذا ما هو مذكور من اول القول الى هنا من حيث اشتماله
على ان المعنى الذي به الانكشاف هو الصورة الحاصلة كما ينادي
عليه قوله والثاني هو الصورة الحاصلة او هذا القول فقط ولا شك

ان كون الصورة الحاصلة منشاء للانكشاف حكم في جلي النظر والمنشاء
الحقيقي للانكشاف الذي هو المعنى المصدري بالحقيقة هي الحالة
الادراكية فما لم ينضم الى الصورة الحاصلة الحالة الادراكية لم ينتزع
الانكشاف فان قلت قد وقع في كلام المحشي رح في رد كلام شارح
التجريد ان الصورة هي المنشاء للانكشاف ولا حاجة في حصول
الانكشاف بعد حصولها الى امر اخر قلت ذلك الكلام يهدم اساس الحالة
الادراكية راسا فلا بد من الاغماض عنه في توجيه كلامه المبني على وجود
تلك الحالة وسياتي بيانه مفصلا قوله الحاصل المصدري اه هذا بحسب
متفاهم العرف كما يقال حاصل الضرب الالم واما على حسب الاصطلاح الذي اختاره
المحشي فالمعنى المصدري وحاصله متحد ان ليس الفرق بينهما الا بحسب لحاظ
التلبس وعدمه ولا يعقل الاتحاد بين المعنى المصدري الانتزاعي وبين
الحالة الادراكية هي الحقيقة المتاصلة الداخلة تحت مقولة الكيف قوله
حالة ادراكية اه هذا التحقيق قد ارتضى به كثير من الفحول وهو الحق عندي
فانه من الوجدانيات ان بعد ادراك الشئ يحصل في الذهن حالة
انكشافية مغايرة للصورة الحاصلة فان وجودها في الذهن بعد في
خير الخفاء فان ثبت ثبت بدليل لم يتم عندي بعد وهذه الحالة الانكشافية فثبت
وجودها فيه بديهي سواء قلنا بحصول الصورة ام لا فان النافيين
للوجود الذهني قايلون به ايضا وهذه الحالة هي منشاء قريب لانتزاع
الانكشاف وقد يعبر عنها به ايضا تعبيرا لشئ عن مفهومه وقد حققت

سابقا ان تعبير المنشاءات بالانتزاعيات شايع ايضا ونظيرها فى عالم المحسوسات
السراج فانها بمنزلة المعلومات والاضواء المنبسطة فى الدور المظلمة بمنزلة
الحالة الادراكية فكما ان منشاء اضاءة الدور الاضواء المنبسطة بالذات
والسراج بالعرض كذلك منشاء الانكشاف بالذات هى الحالة الادراكية
اللتى يعبر عنها بالفارسية بدانش والمعلوم بما هو معلوم بالعرض وكما
ان السراج لايلزم لاضاءتها الدور المظلمة ان يحصل فيها بل قد يكفى
المقابلة وحصول الاضواء المنبسطة فيها كذلك حصول الانكشاف
بالمعلومات بما هى معلومات لايلزم ان يكون بحصولها فى الاذهان بل
قد يكفى المقابلة المعلومية الاشراقية ولابد من حصول الحالة الادراكية
فيها وهذه الحالة لايغفل عنها العامة ايضا ففى كل لغة بازائها اسم يعبر فى
به تلك الحالة وهم عن تلك الصورة وحصولها غافلون اورد بان الحالة
الادراكية ان كانت قايمة بالصورة يلزم ان يكون الصورة عالمة وهو
باطل وان كانت قايمة بالنفس فلا يكون تلك الحالة عرضيا للصورة فان
العرضى لابد من قيامها بالمعروض وايضا ان كان قيام الحالة انضماميا
فذلك باطل بالضرورة فانا اذا راجعنا الى وجداننا لانعلم امرا منضما
الى الذهن سوى الصورة وان كان قيام الحالة الادراكية قيام المنتزع
منه فذلك ايضا باطل قطعا فان المفهوم الانتزاعى عند حصول
صورة الشئ وانكشافه لايكون الا مفهوم الكشف والامتياز ونحوهما
وهما مفهومان لاتاصل لهما اصلا فلا يكون داخلة تحت مقولة من

المقولات

المقولات فان المفهومات الاعتبارية اللتى لا تاصل لها لا تكون داخلة تحتهما مع ان الحالة الادراكية داخلة عندهم تحت الكيف اقول الحق عندي قيام الحالة الادراكية اللتى نجدها فى انفسنا بتلك الانفس قياما انضماميا وهذا كما انه لا شك فى قيام السرور والغموم فيها عند عروض الحالات المقتضية لها كذلك لا شك فى عروض تلك الحالة عند علم الشئ وحصوله فى الذهن وما قيل الحالة الادراكية لا تكون ح عرضيا للصورة فجوابه ان العرضى عبارة عن الخارج المقول وقد بينت وحققت فى بعض الحواشى ان مناط الحمل الحلول دون اتحاد الوجود فانه باطل بالبراهين القطعية ولغرابة المقام وطوله لا يذكر دلايله ههنا والحلول اعم من ان يكون انضماميا او انتزاعيا ضرورة حمل انتزاعيات على ما ينتزع عنها وايضا اعم من ان يكون واحد من المحمول والمحمول عليه حالا فى الآخر او يكون كل منهما حالا فى محل واحد ولا شك ان الحالة الادراكية والصورة القايمة كليهما قايمان بالذهن فيكون محمولة عليها وخارجة عنها وهو المعنى بالعرضى وهذا كما ان الضاحك محمول على المتعجب مع ان الضحك لا يكون قايما بالتعجب ولا بالعكس ولا مفهوم الضاحك مفهوم التعجب ولا بالعكس بل المفهومان قايمان بامر ثالث كزيد مثلا وما وقع فى الايراد انا اذا راجعنا الى وجداننا لا نعلم امرا اخر منضما الى الذهن سوى الصورة فذلك فى حيز الخفاء فان الصورة لم يبين لنا وجودها بعد الا بدليل ان تم تم وجودها فيه واما

وجود الحالة فلا يرتاب احد فيه كما لوحنا فان قلت قد ظهر ان الحالة
الادراكية عرضية للصورة اي خارجة محمولة عليها لكن لم يظهر ان حملها
عليها حمل بالمواطاة كما يفهم من ظاهر كلام المحشى ان هذا الحمل من قبيل
حمل الكاتب على الانسان فان حمل المشتقات على معروضاتها حمل
بالمواطاة او حمل بالاشتقاق كما يحمل المبادى على معروضاتها قلت ان
الحالة الادراكية لها مفهوم وحقيقة فالمفهوم انها منشاء للانكشاف
وهذا المفهوم لاشك فى كونه محمولا بالمواطاة على الصورة الحاصلة
بالعرض والحقيقة مبدء من المبادى كالسواد والبياض فهى آبية
عن حمل بالمواطاة على ما قامت به فكيف لا يابى عن الحمل المذكور على
ما لم يكن قايمة به نعم اذا تحقق بين الحالة الادراكية اللتى هى العلم
الحقيقى والصورة الحاصلة علاقة كونهما حالين فى محل واحد وهو
الذهن تحققت علاقة صحة مطلق الحمل وهو الحمل الاشتقاقى على
بعض الوجوه وهو كون صورة علمية ذا حالة ادراكية وقد حققت
سابقا ان قيام المبدء لشيء لا يقتضى حمل المشتق عليه بكل وجه
الا ترى ان صورة الحرارة وحقيقتها قايمة بالنفس ولا يقتضى
حمل الحار عليها كذلك قيامه مع شئ اخر بمحل واحد لا يقتضى حمله
على ذلك الشئ وان كان بالاشتقاق على كل وجه فلا يصدق حمل
العالم عليها وهذا غاية تحقيق الكلام فى اثبات الحالة الادراكية
ولكن يرد على المحشى ما اورده على شارح التجريد حيث اجاب عن

الاشكال المشهور الذى سياتى تقريره على وجه التفصيل وبيانه على وجه الاجمال انه من المقررات ان حصول الاشياء فى الذهن بانفسها فاذا تصورنا الحقيقة الجوهرية حصلت بنفسها فيكون جوهرا وهو العلم فيكون كيفا لتقرر كون العلم من مقولة الكيف فيلزم صدق العرض والكيف على الجوهر فاجاب عنه ذلك الشارح بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل فى الذهن ولا يكون قايما به وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن وقال المحشى فى الحاشية المتعلقة على رسالة التصور والتصديق ان حاصل كلام الشارح ان القيام بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وقال انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يحكم بامتناع ذلك بان يقال فانا لا نعنى بالعلم الامنشاء الانكشاف ولاشك ان الصورة الحاصلة كافية فى الانكشاف كما يشهد به الحدس الصايب فمنشاء الانكشاف هو الصورة فلو فرض ان القايم بالذهن ايضا منشاء للانكشاف لزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت فعاد الاشكال انتهى وانت تعلم ان الحالة الادراكية هى العلم الحقيقى عند المحشى ايضا مثال المعلوم فانه مباين وكاشف له فيلزم الجمع بين المذهبين وكونه ساقطا عن درجة التحقيق وايضا اذا كانت الصورة كافية للانكشاف وليس العلم الا منشاء الانكشاف فيكون الصورة هى العلم الحقيقى ولا حاجة الى الحالة الادراكية وايضا ان الصورة اذا كانت

هي المنشاء للانكشاف فهي العلم الحقيقي وقد ثبت ان العلم من مقولة الكيف
فيعود الاشكال على المحشي ايضا وبالجملة كل ما اورد المحشي على شارح
التجريد يرد عليه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تامل قوله كالاشكال بالجملة
اه تقريره على وجه التفصيل ان الاشكال مبني على عدة مقدمات مسلمة
عندهم الاولى ان حصول الاشياء بانفسها والثانية ان نفس الشئ
هو المعلوم بالعلم الحصولي والثالث ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحد ان
بالذات ومتغايران بالاعتبار والرابعة ان العلم من مقولة الكيف على ما هو
المشهور والخامسة ان المقولات اجناس عالية متباينة لا تدخل ماهية
بالذات تحت مقولتين فانه لا يتعدد الاجناس لماهية واحدة فاذا تمهدت
المقدمات نقول انا اذا تصورنا ماهية الجوهر من حيث هي هي فيكون
جوهرا في حصوله الذهني بحكم المقدمة الاولى فهي نفس المعلوم بحكم المقدمة
الثانية وهو متحد مع العلم بالذات بحكم المقدمة الثالثة فيكون داخلا
تحت الكيف بالذات بحكم المقدمة الرابعة فيكون امرا واحدا داخلا
تحت الجوهر والكيف بالذات وهو محال بحكم المقدمة الخامسة والجواب
عنه بالتفتيش في المقدمة الرابعة بان العلم يطلق على معنيين الصورة الحاصلة
والحالة الادراكية فان اريد بالعلم فيها المعنى الاخر فسلم لكن لا يتحد مع
المعلوم بالذات فيلزم الخلف وان اريد المعنى الاول فهو في حيز
المنع فان المعدود من مقولة الكيف هو العلم الحقيقي وههنا كلمات
اخر تركنا ذكرها خوفا للاطناب سنذكرها في مقام اوسع من هذا البناء

الله تعالى قوله على سبيل المسامحة اه وهذا القول لا يقتضيه التحقيق فانهم ذكروا
المقولات وبينوا معانيها وقسموا الى الانواع فذكروا مقولة الكيف قسموها
الى الكيفيات النفسانية وغيرها فبعد تسليم مقولية المقولات وان الاقسام
المندرجة تحتها انواع القول بان بعضها داخل تحتها على سبيل التحقيق و
بعضها على سبيل المسامحة والتشبيه مع صدقها عليها على السواء وعدم دليل
التفرقة يمجه العقل فلا يصغى اليه فان قلت توجه الاشكال المذكور دليل على القول
بالمسامحة والتشبيه قلت لدفع الاشكال وجه وجيه كما حققه المحشى فلا حاجة
الى التكلف قوله لما هي صورة اه فان قلت كما ان الوجود الوجود الخارجي كذلك
المتبادر من الشئ الشئ الخارجي فالمتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة
للامر الخارجي وهو لا يكون ذا الصورة والمطابقة التي تشمل جميع التصديقات
والتصورات كلها ويشمل الجهليات ايضا هي المطابقة لذي الصورة
دون الامر الخارجي قلت العلم سواء فسر بحصول صورة الشئ او الصورة
الحاصلة من الشئ لابد ان يراد من الشئ المعنى الاعم الشامل للموجود و
المعدوم الخارجي فان العلم يتعلق بكليهما وتخصيص العلم في مقام
التعريف والتقسيم بالعلم المتعلق بالموجود الخارجي كما ترى فاذا كان
المراد بالشئ المعنى الاعم فالتحقيق ما ذكره المحشى من ان المتبادر من
صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له اعنى ذا الصورة وهو نفس
المعلوم ولا شك انه شامل الجهليات اقول لك ان توجه كلام الشارح
المحقق بان المتبادر من حصول صورة الشئ الصورة المطابقة فلا يشمل

المتبادر منه

الجهليات فی بادی الرای تخالف الصورة الحاصلة من شیٔ فانه یشملها فی
فی بادی الرای وتدقیقه وهذا القدر یکفی لترک الاول واختیار الثانی
وبیانه ان العلم اذا عرفناه بحصول صورة الشیٔ فهمنا منه الصورة المطابقة
فاذا قسمناه الی الجهلیات وغیرها فهمناها بانها الصورة المطابقة
فان التقسیم عبارة عن ضم قیود مختلفة الی المقسم لتحصیل اقسام
متباینة فاذا یابی الوهم عنه فانها صورة غیر مطابقة للشیٔ انکان
العقل لا یابی عنه فان الجهلیات ایضا صورة مطابقة لذی الصورة
اللتی هی مرتبة المعلوم وغیر مطابقة لما یحکی عنه ولا استحالة فیه
فالتناقص فی بادی الرای دون التحقیق ولکن هذا القدر یکفی
لترک هذا التعریف المشعر بالتناقض فی بادی الرای واختیار
التعریف اللذی هو سالم عنه وهذا کما قال المحشی المدقق علی ماسیاتی
ان المصنف عدل عن تعریف التصدیق بادراک ان النسبة واقعة
اولیست بواقعة لانه یوهم بان النسبة واقعة اولیست بواقعة
معتبر فی معنی القضیة والامر لیس کذلک مع ان مراد المعرفین بهذا
التعریف ان المعتبر فی القضیة ما یصدق هذه العبارة المفصلة علیه
فلا ضیر فیه فکما کان ذلک التوهم باعثا للعدول کذلک هذا التوهم
باعث للعدول وامثال ذلک کثیر فی کلام المحققین فی التعریفات
التقسیمات قوله وتفصیله اقول تفصیله ان المطابقة یطلق
علی معان شتی فقد یطلق علی الماخوذ من الشیٔ والکاشف له وقد

یطلق

يطلق على جزئي بالنسبة الى الكلي من جهة انه مندرج تحته وبالنظر الى
هذين المقسمين يطلق المطابقة في الصورة بالنظر الى نحيها وهي بالنظر الى
هذين المعنيين يشمل جميع الصور التصورية والتصديقية فان صورة
الانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس وصورة الوقوع واللا
وقوع للوقوع واللاوقوع من حيث هو بالنظر الى ذينك المعنيين في
المعنى الاول كما يطلق على ما بين الشيئين اتحاد بالذات وتغاير بالاعتبا
كما ذكرنا في الصورة الذهنية كذلك يطلق على ما بين الشيئين تغاير بالذات
بل بتباينا بينهما بحيث لا يشمل ولا يحتوى احدهما على الاخر كما في الصورة
الصورة الخارجية المنقوشة على اللوح الماخوذة من زيد مثلا والكاشفة
له بخلاف المعنى الثاني فانه عبارة عن الاندراج تحت الشئ اندراج
الجزئي تحت الكلي كما ذكرنا او اندراج القضية الجزئية تحت الكلية
كاندراج النتايج الجزئية تحت الكبريات في الشكل الاول مثلا وقد يطلق
المطابقة في التصورات فيراد بها المطابقة لما قصد تصوره كما اذا
رائينا شبحا من بعيد وقصدنا تحصيل صورته فحصل منه صورة الانسان
فهي مطابقة وان حصلت صورة الفرس فهي غير مطابقة ويقال التصورات
المطابقة بهذا المعنى التصورات الكاملة وقد يطلق ويراد بها المطابقة
مع ما في نفس الامر فيشمل التصورات باسرها والصوادق من التصديقات
وبيانه ان التصديقات من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جهة
الخلط وملاحظته لا يتميز عن التصورات بل عينها كما سيصرح المحشي

ايضا من بعد فمناط الصورة التصديقية على الخلط وهو عبارة عن النسبة
التامة الحملية او الشرطية وهي حكاية عن امر واقعي وقد تقرر ان نفس الامرية
للحكايات انما يكون باعتبار مطابقتها لذلك الامر وهو المتبادر عند العقل
واهل العرف فان من قال ان زيدا قائم مطابق لنفس الامر انما يفهم منه
المطابقة للمحكي عنه دون ثبوت نفس هذا المفهوم في نفس الامر في ذهن
من الاذهان العالية او السافلة فانه لا يتصور وجوده في الخارج فثبت
شمول المطابقة مع ما في نفس الامر لصوادق التصديقات دون كواذبها
واما الصورة التصورية فاذ ليست فيها الحكاية عن الشيء فلا تعتبر في
مطابقتها لنفس الامر الا ثبوت نفس هذا المفهوم في نفسه ولا شك في
ثبوته فان الصورة قائمة بالذهن فهو موجود فيه والوجود الذهني للشيء
نحو من انحاء الوجود النفس الامري والصورة التصورية بعد قيام دليل
وجود الذهني كان هذا دليل على مطابقتها لنفس الامر فان معنى مطابقتها
ليس الا انها متحققة فيها وهو حاصل بعد ثبوت الدليل على الوجود الذهني
على انهم استدلوا على ثبوت التصورات كلها في المبادي العالية وكلامه
ههنا مبني على طريقهم فثبت مطابقة التصورات كلها لنفس الامر بالطريقين
المذكورين فان قلت ان من الصور الانتزاعية اللتي لا وجود لها
الا في الذهن ولها المنشاء وهو الحافظ لنفس الامرية تلك الانتزاعيات
فالمعتبر في مطابقة هذه الصور مع ما في نفس الامر هي المطابقة مع
المنشاء فاذا لم يكن المنشاء موجودا ومفهوما انها تكون حاصلة في الذهن

في الذهن

لم يكن هذه التصورات مطابقة مع ما في نفس الامر فيكذب ما قال المحشي ان هذه
المطابقة يشمل التصورات باسرها قلت المفهومات الانتزاعية الحاصلة
في الذهن اعتباران اعتبار انها صورة تصورية في الذهن ففي هذا
الاعتبار يعتبر في مطابقتها مع ما في نفس الامر نفس ثبوت هذه المفهومات
في نفس الامر باعتبار ذهن من الاذهان العالية او السافلة واعتبار انها
متحدات مع المنشاء ومنتزعات عنها ويسند اليها الاثار والاحكام
اللتي بحسبه ففي هذا الاعتبار يعتبر في مطابقتها لنفس الامر ثبوت
منشاءها وهذا الاعتبار غير اعتبار التصور واعتبار التصور الذي كلامنا
فيه هو الاعتبار الاول فكان المفهومات الانتزاعية برزخ بين التصورات
والتصديقات اللتي هي غيرها في هذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة مع ما
في نفس الامر ثم اعلم ان للمطابقة مفهوما واحدا وانما نشاءت هذه
المعاني بحسب اختلاف المتعلقات كما لا يخفى على من له ادنى فهم سليم
فتامل قوله لاتصاف فيها الخ وههنا شبهة قوية لا يحل بامابل الاذهان
والافكار وهي ان ذوات الممتنعات بالذات متصفة بالمفهوم ولا
كيف يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بسيطا فلا بد من ان يكون
تلك الذوات موجودة فيها وهو باطل فان للممتنعات بالذات لا يصلح
الموجودية اصلا فان قلت مفهوم المفهوم حصول الشئ في الذهن
وانما يتصف به الحاصل فيه وهو اللذي يكون مراءة لتلك الذوات
الباطلة ولا شك انه موجود في الذهن وفي نفس الامر وتلك الذوات

انما يتصف به بالعرض ولا ينكر وجوده العرضي فيها قلت اردنا بالمفهوم
الملحوظ ولا شك ان تلك الذوات ملحوظة بالذات والا فكيف يحكم
عليها بسلب الوجود وبالجملة ان العقل يلاحظ تلك الذوات ويتعلق التوجه
اليها فيحكم بسلب الوجود والقول بان الذوات ملحوظة بالواسطة اعني
الواسطة في العروض فقط قول لا يقبله العقل السليم نعم يتحقق الواسطة
في الثبوت فلا يقلع مادة الاشكال وهذا في غاية القوة لم يتيسر لي
الجواب عنه وسئلت عن الاساتذة رحمهم الله تعالى فاحالوا الى تأييده
تعالى وملكوته وقالوا لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وهو من كمال
تعمقاتهم ومن لا حظ النظر يسرع في الجواب بلا تامل ويقول ببعض الاقاويل
التي اشرنا الى اندفاعها اجمالا فانظر بعين التحقيق قوله الذهن اه
فيشمل الجوهر المجرد والحواس الظاهرة والباطنة وما يفهم من قول
المحشي رح فان قلت ح يخرج اه وجوابه انه لا يكون الصورة حاصلة في
الحواس الظاهرة وصرح به في الحاشية المعلقة على شرح المواقف فذلك
في خبر الخفاء فان الجمهور يقولون بحصول صورة المبصرات مثلا في
الجليدية ثم بمجمع النور وهذا موضع قيام الحس البصري وهو من
الحواس الظاهرة قوله ثم هذه الوجوه اه الظاهر من التعليل المفهوم من
قول الشارح المحقق لان اه التعليل المستقل التام اي ما لا يحتاج
المعلل به في حصوله الى تعليل اخر فالتعليلات الثلثة المذكورة في
كلامه لا بد ان يكون المعلل به متحصلا بواحد منها لا يحتاج الى

تعليل اخر

لعليل اخر وماذلك الا العدول اى الترك فان واحدا من الخلل يكفى
له واما الاخذ فانما يصح لو كان الماخوذ خاليا عن جميع الخلل والمجموع امر
واحد وهذا معنى قول المحشى والا بصير وجها واحدا وح لا يرد ان
التعليل يجوز ان يكون قاصرة اى غير تامة بالمعنى المذكور فالاخذ معلل
بالثلثة اى بكل واحد منها كتعليل المعلول بالعلل الناقصة المتعددة
بل هذا فرد منه فافهم قوله كالترادفين اه يعنى انهما ليسا بمترادفين حقيقة
فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة او المساوقة والحصول عن الكون والثبوت
والوجود فمفهوم الحصول غير الحضور وان استلزم احدهما الاخر فبهذه
الجهة يقال كالمترادفين فيصح تفسير احدهما بالاخر وان كان مجازيا والشى
يسمى صورة من حيث الحضور اي من حيث القيام بالذهن دون الوجود
الذهنى اى الشئ من حيث هو هو فالوجود لا يكون صفة كاشفة للصورة
ولا مخصصة والحصول والوجود مترادفان فلا يكون الحصول ايضا
كذلك فاذن لابد من صرف الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور
ليصح كونه صفة كاشفة لها فتامل قوله مع الغيرية اه فيه دفع لما يتوهم ان
فى العلم بكنه الشى ايضا يحصل ماهيته فكيف يدخل تحت قوله او غيرها
فاذا اراد بالعينية عينية لا يكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية يشمل
الاعتبارية دخل تحته بلا شبهة وسياتى وجه بيان العينية والغيرية المذكورتين
فانتظر قوله من جملة الاخيرين اه اى العلم بكنه الشئ والعلم بوجهه
اما التصور الاحساسي فبيانه ان المحسوس اما ان يحصل بنفسه بهويته

وتشخصه الخارجي كما زعم بعضهم وذلك باطل بلا شبهة عند من له ادنى
فطانة واما ان يحصل منه الامر الكلي سواء كان ذاتيا او عرضيا فذلك ايضا
باطل فان الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يمتاز به جزئي
عن جزئ وكلامنا في العلم الامتيازي واما ان يحصل خاصة مختصة
له ونعلمها انها زيد مثلا فيكون التصور الاحساسي من علم الشئ بوجهه
ولكن يبطله الدليل القايم على الوجود الذهني فانه دال على حصول
الشئ بنفسه وبيانه انا نحكم على زيد مثلا حال كونه معدوما في
الخارج بانه ممتاز عن عمرو فرد من انسان خاص منه الى غير ذلك
فلا شك ان تلك الاحكام يرجع الى الذات فلا بد من ثبوتها واذ
ليس في الخارج فهي في الذهن فيرجع الى الاول فيكون العلم علما
بكنهه ولكن حاله ما عرفت آنفا من انه لا يقبله من لم يكن له ادنى فطانة
ايضا وغاية ما يقال في تحقيق علم الجزئيات المادية ان التشخص عبارة
عندهم عن الطبيعة المعروضة للتشخص فالتشخص وتقيده كلاهما
خارجان عنه انما يعتبران في اللحاظ فقط دون الملحوظ فتمام حقيقة
زيد مثلا انما يكون هو الحيوان الناطق ولا يكون التشخص والتقييد
جزء منه اصلا فعند احساسه يحصل تمام ذاتياته في الذهن على
وجه الاجمال ثم يقترن بالماهية المجملة الحاصلة في الذهن خاصة
مختصة بها كاشفة عن التشخص الخارجي فالطبيعة المعروضة
بتلك الخاصة على النحو الذي ذكرته في التشخص يكون كاشفة عن

التشخص الخارجي وح يكون حصول الاشياء بانفسها في الجزئيات المادية
ايضا وتكون العلم المتعلق بها علما بكنهه وفيه ما فيه وعند البعض طريق
علمها حضورها في الخارج عند الابصار فاذا غابت عن الابصار يكون مثالها
في عالم المثال حاضرا عند المدرك وهو المنشاء للانكشاف فيه فح يكون العلم
بها علما حضوريا داخلا تحت العلم بكنهه كما سيجي وتحقيق هذا الطريق يقتضي
بسطا في الكلام لا يناسبه المقام ولما العلم التصديقي فلا يراد به الكيفية
الاذعانية لانها وان كان العلم المتعلق بها علما بكنهه لكنها ح يكون داخلة
تحت العلم الحضوري الذي هو القسم الثالث المذكور في كلام المحشي
فلا يكون الفايدة في عدها قسما ثانيا براسه وايضا يكون ذكر تخصيص
التصديقات لغوا فان التصورات ايضا صفات قايمة بالنفس يكون
علمها علما بكنهها لانها صفات قايمة للنفس حاضرة عندها والعلم الحضوري
من اقسام العلم بكنهه كما سيجي تحقيقه فالمراد بالتصديق ههنا المصدق به من
حيث هو مصدق به اي معروض الكيفية الاذعانية وهو الذي يتعلق
به الغرض العلمي بالذات من حيث الكسب والاكتساب ولا شك انه علم
بكنهه فان المصدق اما نفس النسبة التامة الخبرية فهي حاصلة في الذهن بنفسها
ولما القضية المجملة كما هو تحقيق المحشي رح وهي ايضا حاصلة في الذهن
بنفسها وقد عرض لبعض الافهام ان المراد بالتصديق ههنا الكيفية الاذعانية
وهي وجه للمصدق به فيكون علمها علما بوجه للشيء وذلك لان الكيفية
الادعانية متعلق بالمصدق به ومحمول عليه بالحمل الاشتقاقي فانه

يقال المصدق به انه ذو الكيفية الاذعانية فيدخل من هذه الجهة تحت قول
المحشي من جملة الاخيرين وهو وهم فاسد فانا وان سلمنا انه وجه للقضية
او النسبة التامة الخبرية ولكن العلم به يكون حضوريا وان ينافي كونه وجها لشيء
فان العلم الحضوري بكل وجه الشيء بالطريق الذي بينه الا ترى ان الانسان
والحيوان والجسم ذو النفس وذو الصورة العلمية وذو السرور وامثاله فلا
يكون في ذكر التصديق على حدة من العلم الحضوري فايدة بل هو خلاف الظاهر من
عبارة المحشي وايضا ان التصديق بهذا المعنى يضاهي ساير الصور التصورية
القايمة بالنفس فان علمها بهذا الاعتبار علم حضوري وهي وجه لشيء فلا فايدة
في ذكر التصديقات بخصوصه واما العلم الحضوري فهو عبارة عن علم النفس
بذاتها وصفاتها المنضمة اليها ولا شك ان ذات النفس وكنهها وكذا صفاتها
حاضرة عندها معلومة لها من دون ان يكون مراة شيء وهو العلم بكنهه
قوله فالصورة في التصور بالكنه اه اعلم ان القوم ومنهم الشارح المحقق لا يفرقون
بين العلم بكنهه وبالكنه فيستعملون كل واحد منهما في معنى ان تحصيل ماهية
الشيء اي ما به الشيء هو هو سواء كان بسيطا او مركبا وعلى الثاني اما ان
يحصل المركب على سبيل الاجمال او على سبيل التفصيل وعلى كل تقدير اما
ان يكون مراة للشيء اولا وح فلا غبار ولا كدورة في كلام الشارح المحقق اصلا
فانه قال سواء كانت الصورة عين ماهية الشيء وهو في التصور بالكنه
او غيرها وهو غيره فاراد بالماهية ما به الشيء هو هو كما هو المشهور فيشمل
العلم الحضوري والتصديقي والاحساسي كما ذكرنا ويشمل الكليات و

الجزئيات البسيطة والمركبة المجملة والمفصلة سواء كانت الصورة فيها
مراءة اولم يكن واراد بالعلم بالكنه ما يعم بجميع انحاء هذه العلوم وبالعلم
بغيره ما لا يحصل فيه الماهية بالمعنى المذكور بل يحصل وجها من هذه الوجوه
ذاتيا كان للشئ او عرضيا له مراءة له او لا واطلاق علم الشئ بالكنه وبكنهه بالمعنى
المذكور شايع فى كلام القوم وقد يطلق المحشى ايضا على هذا المعنى وقد بينا
ذلك فى بعض الحواشى والمحشى رح خصص الاصطلاح فى العلم بالكنه على
ما يكون الصورة فيه متحدا مع المعلوم بالذات متغاير ا بالاعتبار ومراءة له
وقصد بذلك توجيه كلام الشارح المدقق وهذا مع انه توجيه بما لا يرضى
قايله فان اصطلاح القوم ومنهم الشارح فى العلم بالكنه وقع على ما عرفت
لا يخلو عن حزازة فانه صرح فى الاستدلال على عينية الصورة للماهية فى
العلم بالكنه بالمعنى المصطلح عنده بان ماهية الشئ عبارة عن الحقيقة
الكلية المعقولة من حيث هى كلية ومعقولة ولا شك ان هذا المعنى
متحقق فى العلم بكنهه على مصطلحه ايضا فان طبيعة الانسان الحاصلة
فى الذهن بدون المراءة علم بكنهه على مصطلحه مع انها يصدق عليها
انها طبيعة كلية معقولة من حيث انها معقولة فان قلت ان المراد
بالحيثية المذكورة المرائية وليست فى العلم بكنهه قلت مع انه بعيد
عن العبارة فان المعقولية لا يستلزم المرائية نعم المرائية يستلزم التقييد بحيثيتها
لا يستلزم التقييد بحيثيتها اللهم الا على طريق المجاز الا بعد وهو
مطروح فى التعريفات والتقسيمات يلزم اعتبار المرائية فى معنى

الماهية ولم يثبت في اصطلاحهم اعتبار المراتبة في معنى من معاني الماهية
سيما المعنى المذكور وتفصيله ان للماهية معان الاول ما به الشئ هو هو
وهو لا يستلزم المراتبة والتفصيل فيعم العلم بالكنه وبكنهه والثاني الحقيقة
الكلية المعراة عن الوجود وهو الظاهر من قوله فان الماهية عبارة عن
الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة وهو ايضا
لا يستلزم التفصيل والمراتبة كما عرفت والثالث ما يقع في جواب ما
هو فالوقوع في الجواب عن السوال بما هو وان استلزم مراتبة الجواب
لما عنه السوال ولكن لا يلزم ان كما يلزم الشئ يجب ان يعتبر في حقيقته
ومفهومه بل المعتبر في المفهومات الاصطلاحية ما يذكره المصطلحين
ويفهم من تبيانهم وظاهر انهم لم يبينوا المراتبة بل الظاهر من كلامهم
في المعنى الثالث الماهية صحة الوقوع في جواب ما هو لا الوقوع بالفعل
كما قالوا في تعريف النوع ما يكون مقولا على كثيرين متفقين بالحقايق
في جواب ما هو وانما ارادوا به صحة وقوعه دون وقوعه بالفعل والا
انسلخت الانواع والماهيات عن معنى النوع والماهية في بعض الاحيان
وهو خلاف الظاهر من كلامهم وصحة الوقوع في الجواب عن
السوال المذكور يعم العلمين العلم بالكنه والعلم بالكنهه والسر فيه ان
العلم بكنهه هو تمثل ماهية الشئ بدون اعتبار المراتبة لا مع
اعتبار عدم المراتبة والا لم ينحصر العلم في الاربعة المذكورة
فان العلم بالكنه مقرون باعتبار المراتبة والعلم بالوجه وبوجهه

لا يكون

لايكون الصورة فيهما متحدا مع المعلوم بالذات فالصورة المتحدة بلا اعتبار
المرائيته يكون خارجا فلا بد ان يقال ان العلم بكنهه مالم يعتبر فيه المرائية
بل يعتبر تمثل ماهية الشئ وح يصح عليه المرائية بسبب الوقوع فى جواب ما
هو ولعمري ان المحشى قد تكلف تكليفا شديدا لاطلاح كلام الشارح
المحقق على اصطلاحه وهو مستغن عنه كما عرفت والتوجيهات البارد
اللتى اشرنا الى تزييفها لايقبلها العقل السليم تحقيق المقام انت
تعلم ان الكلام ههنا فى علم الشئ بمعنى منشاء انكشافه فانه المبحوث عنه
ويتعلق به الغرض العلمى كما عرفت ولاشك ان انكشاف الشئ انما يكون بحصوله
بالمعنى المرادف للحضور او الالتفات اليه فالضرورة قاضية بانه ان يحصل
احد الامرين بالنسبة الى الشئ يحصل علمه وان خلا عنهما لم يحصل علم الشئ
اصلا فانحصر طريق علم الشئ فى هذين الطريقين فالعلم بوجه الشئ المذكور
فى كلام المحشى اما ان ينسب الى ذى الوجه فهو ليس بعلم له اصلا بناء على
التحقيق الذي ذكرنا فانه لايحصل ذاته اصلا ولا الالتفات اليه ولا
صار علما بالوجه لا العلم بوجهه واما ان ينسب الى الوجه فهو صورته
المتحدة معه بدون المراءة وهو العلم بكنهه وان فرضنا المرائية له فهو
العلم بالكنه وبالجملة لايكون العلم بوجه الشئ علما على حدة بل العلم بالحقيقة
ثلثة اقسام العلم بكنهه وبالوجه وبالكنه هذا حاصل ما افاده الا
ستاد معترضا على التحقيق المذكور للمحشى ره واشرت الى اندفاع
ما اورد عليه اجمالا والان نفصل تفصيلا ما فنقول قد عرض لبعض

الاوهام ان الوجه اذا جعل مراءة لذى الوجه فهو علم الشئ بالوجه واذا
لم يجعل مراءة له بل تعلم من حيث انه وجهه فهو علم بوجه الشئ وفيه ان
المراءة انما يكون عبارة عن كون الشئ بحيث يلتفت به الى شئ آخر
ليكون باعثة لكشفه وهو حاصل على الثانى ايضا فانا اذا لاحظنا
الوجه كالكاتب مثلا بانه وجه الشئ كالانسان مثلا لابد ان يلتفت
اليه فان قلت ان المعتبر فى علم الشئ بالوجه كون الوجه مراءة للشئ
بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن هذه الحيثية ولاشك ان حيثية
ذات الوجه مغايرة لحيثية كونه مقارنا فى اللحاظ بالحيثية المذكورة
اعنى كونها وجها للشئ فيحصل الفرق قلت هذا الفرق مضر لحصر العلم
فى الاربعة فان علم الوجه اذا جعل بالمرتبة الذاتية اعنى مع قطع النظر
عن لحاظ الوجهية علم وهو العلم بالوجه وبالمرتبة الزايدة اعنى مع ملاحظة
تلك الحيثية علما على حدة وقسما اخر اعنى علم الشئ بوجهه وعلم الكنه ايضا
يكون كذلك فانه بالمرتبة بالمعنى المذكور علم بالكنه وبالمرتبة الزايدة
قسم خامس واذا فتحنا باب التخصيصات فيختل الحصر بالضرورة فان
فان اعتبار تخصيص دون تخصيص تخصيص بلا مخصص كما
لايخفى على من له ادنى فطانة وذهب بعض الاوهام الى ان الوجه
من حيث انه وجه للشئ فى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة
هذه الحيثية علم الشئ بوجهه وبدون هذه الحيثية فى نفس الامر علم
بكنهه ولا يحتاج الى ملاحظة كما فى الاول وهذا اخس من الاول

فان الكلام

فان الكلام فی علم الشی فهذا العلم اما ان یقاس الی ذی الوجه فهو علی
الطریق لیس بعلم له کما قررنا ان طریق العلم منحصر فی الحصول والالتفات
ولیس بحاصل ولا ملتفت علی هذا الطریق او یقاس الی الوجه فهو علم بکنهه
فلم یحصل سوی الاقسام الثلثة المذکورة علم رابع علی انه یرد علیه
بعض ما یرد علی الاول کما لا یخفی علی من له توقد فی الزکاء ولا یخفی ان
اه وتحقیقه ان العلم الحضوری والحصولی بینهما نسبة العموم والخصوص
مطلقا بحسب الصدق فیکون الاول اعم من الثانی بحسب الصدق فان الصورة
القایمة بالنفس لا شک انه یصدق علیه العلم الحصولی وکذا الحضوری
لان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوری فتقسیم العلم الیهما کتقسیم الانسان
الی الانسان من حیث هو هو والی الانسان من حیث العموم فان الاول
یصدق علی الثانی فهذا التقسیم ای تقسیم العلم الی الحضوری والحصولی
لیس تقسیما حقیقیا فانه تقتضی الاقسام المتباینة بحسب الصدق و
تقتضی ایضا اخصیة القسم من المقسم والعلم المطلق المفسر بالحاضر عند
المدرک مساو للحضوری بحسب الصدق فان فی علم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامیة سوی الصورة القایمة یصدقان کلاهما وکذا فیها فان الاول
متحقق ضرورة صدق المقسم علی القسم وکذا الثانی فان علم النفس بذاتها
وصفاتها حضوری یعنی انه یصدق علیه العلم الحضوری فالتقسیم
لیس بحقیقی بل بمعنی شرح مراتب العلم بان العلم قد یقاس الی معلومه
بالحضور والحصول فان کان هذا المعنی النسبی بعد تحقق العلم

والمعلوم اي ذاتهما فان المعتبر صحة انتزاع الحضور وعدم الغيبوبة فيكون
العلم عين الصورة الخارجية المعلومة وهو العلم الحضوري واعني بالخارجية
المعنى الاعم اعني ما يترتب عليه الاثار دون الاخص بمعنى الخارج عن المشاعر
وهذا المعنى يتفرع وينحاز عن المعلم الحصولي في علم النفس بذاتها وصفاتها
المنضمة اليها سوي الصورة العلمية القايمة بها واما فيها فيحة تعارض بحسب الصدق
لكنها علم حضوري من حيث انها قايمة بالنفس غير غايبة عنها في من هذه
الحيثية عين الصورة الخارجية بالمعنى الاعم فانها يترتب عليها الاثار في
هذه الحيثية اتلها الانكشاف وهذه الصورة علم حصولي من حيث انها
ماخوذة عن شئ اعني الصورة اللذي هو اشئ من حيث هو هو وليس
لصور خارجية بالمعنى الاعم المذكور وبهذا البيان اندفع الاشكال بان
التقسيم لابد ان يكون الى اقسام متباينة كما يقتضيه حده فانه عبارة عن
ضم قيود مختلفة الى شئ واحد لتحصل اقسام متباينة والعلم الحضوري
والحصولي ليسا متباينين بحسب الصدق ضرورة صدقهما على الصورة
العلمية ووجه الدفع ظاهر بما قررنا وكذا الاشكال بان التقسيم المذكور
في الشرح الى الحصولي والحضوري فاسد فان العلم الحصولي ايضا عين
الصورة الخارجية فان المراد بالصورة الخارجية اما الخارجة عن المشاعر
فذلك فاسد فان العلم الحضوري المتعلق بالصورة القايمة ليس كذلك
كما عرفت واما الخارجة بمعنى ما يترتب عليه الاثار فالعلم الحصولي
ايضا صورة خارجية بهذا المعنى فانه عبارة عن الصورة القايمة وهذا

وجود بعد وجد والوجود الخارجي في ترتب الاثار فان الانكشاف اثر عن
اثارها ووجه الدفع ان المراد بالخارجة في تعريفهما الخارجة بالمعنى الاعم
ولكن كل من القسمين يقاس الى معلومه فالعلم الحضوري عين الصورة
الخارجية المعلومة فان معلومه الصورة القايمة وهو موجود خارجي
بالمعنى الاعم كما عرفت والعلم الحصولي معلومه الطبيعة من حيث هي هي
كما سيجي وهي ليست من تلك الجهة من الموجودات الخارجية بالمعنى
المذكور اذ لا يترتب الاثار عليها اصلا كما صرح به المحشي المدقق في مواضع
كثيرة فمراد الشارح في التعريف ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية المعلومة
له فهو حضوري وان كان غير الصورة الخارجية المعلومة له فهو علم حصولي
فالصورة القايمة وان كانت خارجية وعينا للحصولي لكن ليس معلوما
له اصلا والصورة الواقعة في الخارج عن المشاعر وان كانت معلومة له ولو
بالعرض ولكن غيره بحسب الوجود والتشخص او يقال ان العلم ان كان
معلومه عين الصورة الخارجية فهو حضوري وان كان معلومه غير الصورة
الخارجية فهو حصولي وبين الوجهين فرق لا يخفى على المتامل وعبارة
الشارح المحقق يحمل على ايهما شيئت بادنى تغير ولا باس له
والشيء من حيث العوارض اه فان قلت نسبة الكلي الى الاشخاص
الخارجية والذهنية على السواء فتخصيص المعلومية العرضية بالموجودات
الخارجية دون الذهنية تخصيص بلا مخصص فكذا الحال في الصورة
الجزئية القايمة بالذهن من زيد مثلا فان نفسها كما انه متحد مع

الخارج كذلك متحد مع الصورة الحاصلة فى اذهان طايفة تصوروه فكما
ان الخارجى بما هو خارجى معلوم بالعرض كذلك الصورة الحاصلة فى
الاذهان ايضا كذلك قلت ان الامر كذلك لكنه ترك هذه النسبة اى كونه
معلومة بالعرض فى الذهن لانها علم فلا يناسب ذكر المعلومية معه لا ستبعاس
الطبايع فى الظاهر ولان الطبايع من حيث هى هى كثيرا ما توخذ وينتزع
من الموجودات الخارجية دون الذهنية فهذه الحيثية ايضا مخصصة
ومرجحة لتخصيص ذكر المعلومية العرضية للموجودات الخارجية وبالجملة
لنسبة المعلومية بالعرض الى الخارج مرجحات لا توجد الحها فى الذهن
فلذا تركه وموجود فى الخارج اه فان قلت ان الحيثية المذكورة فى
القسم الاول اعتبارى فالحيث بها ايضا كذلك فلا يكون موجودا
خارجيا قلت منقوض بالشخص الخارجى فانه موجود مع انه ماخوذ
من حيث انه معروض التشخص والحيثية اعتبارى والحل ان الحيثية
ماخوذة فى اللحاظ دون الملحوظ والموجود فى الخارج هو الملحوظ ولا
يكون الحيثية جزء منه ليلزم من اعتباريتها اعتباريته وقد زدنا على
ذلك تحقيقا فى الحاشية المعلقة بحاشية المحشى على شرح المواقف
اتصافا انضماميا اه اقول الاتصاف الانضمامى يتصور على انحاء اربعة
الاول ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه موجودا فى الخارج والثانى
ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه موجودا فى الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا فى الذهن والمنضم اليه فى الخارج والرابع

بالعكس

بالعكس فلكون الرابع من المعد ومات انحصر الاقسام في الثلثة والقدر
الضروري ان انضمام شئ الى شئ في نفس الامر يقتضي وجود الطرفين فيها
فان كان من القسم الاول يقتضي وجودهما في الخارج وان كان من القسم
الثاني يقتضي وجودهما في الذهن وان كان من القسم الثالث يقتضي
وجود المنضم في الذهن والمنضم اليه في الخارج فالظرف للنفس الامري
للاقسام الاولية ثلثة الذهن والخارج والمركب منهما فالمنضم والمنضم اليه
ان كان كل واحد منهما موجودا في الذهن فالاتصاف ذهني وان كان في الخارج
فالاتصاف خارجي وان كان الاول في الذهن والثاني في الخارج فالاتصاف
المذكور يقال له الاتصاف الانضمامي النفس الامري ولاينافي ذلك لضرورة
كون الطرفين في الانضمامي موجودا في ظرف الاتصاف لان ظرف الاتصاف
في الثالث هو الواقع الجامع للذهن والخارج دون كل واحد منهما
بخصوصه فح لايثبت كون الصورة القائمة موجودا خارجيا والمحشي
يستدل على كونها خارجية بانه اتصاف انضمامي خارجي وهو يستدعي
وجود الطرفين فيه فلا يتم استدلاله ثم اقول في توجيه كلام المحشي
ان القوم حصروا الاتصاف الانضمامي في الخارجي والذهني كما فهم
من كلامهم ولاشك ان الصورة منضمة الى النفس عندهم وهذا
الاتصاف لايكون ذهنيا والا يلزم وجود النفس في النفس اعني
قيامها بها وهو صريح البطلان وهذا لان الذهني يقتضي وجود الطرفين
كلا منهما فيه بل هو خارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فكان ان

النفس موجودة فيه يلزم وجود الصورة ايضا فيه فان الضرورة قاضية
بوجود الطرفين في ظرف الاتصاف في الانضمامي وبهذا القدر يتم مطلب
المحشي رح فانه في صدد ان الصورة القايمة من الموجودات الخارجية
عندهم فيصح قولهم بان العلم الحضوري مطلقا عين الصورة الخارجية
فوجه كلامهم بما صرح به فافهم علم حقيقي اه هذا هو الحق عندي نظرا
الى الوجدان فان العلم عبارة عن منشاء الانكشاف وهذا المعنى هو المتعارف
في الفن والمبحوث عنه فيه ولا شك ان العلم الحضوري اضعف العلوم فانه
لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف الا ترى ان النفس حاضرة عندها
ولا ينكشف بها انها جوهر او عرض بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب
من اي مقولات هي وكذا لا ينكشف الصورة القايمة بانها حاصلة فيها
او قايمة بها وكذا الملكات الحسنة او الردية القايمة بها لا ينكشف لديها
الا بعد الفحص البالغ واما العلم الحصولي بالقياس الى المعلوم بالذات
فهو منشاء الانكشاف بحيث ينكشف به ان المعلوم جوهر او عرض مجرد
او مادي مركب او بسيط وهذا ظاهر لمن له ادنى توقد في الزكاء ولم
يظهر وجه في كلام المحشي وله سر الهي ليس مشهد بيانه هذا
لامتناع التركيب الحقيقي اه قد وقع النزاع في هذه المسئلة بين الا
شراقية والمشائية فالاولى جوزوا تركيب ما هية حقيقة من الجوهر
الذي هو المادة والعرض الذي هو بمنزلة الصورة والثانية منعوه
ولا يصح الاستدلال على المنع كما قال البعض انه لو صح يصح وقوع حقيقة

احدهم

احدية تحت مقولتين متباينتين وهو باطل فان الماهية الواحدة لا يكون
لها جنسان في مرتبة واحدة لان العرض ليس بمقولة كما تقرر عندهم ولو
سلمنا ان الوقوع تحت العرض يستلزم الوقوع تحت احدى مقولاته فلا نسلم
الوقوع بالذات بل العرض الذي فرضنا تقوم الماهية به يكون فصله من
الفصول ولا يلزم ان يكون الفصول داخلة تحت واحدة من المقولات
فانه لو كان كذلك يلزم التسلسل كما ذكر في مقامه بل غاية بيانهم في وجه
المنع ان الجوهر والعرض لشدة تنافرهما لا يتاتى حقيقة احدية الذات المستلزمة
للاتحاد بين اجزائها وفيه انه لا يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في الوجود فان
الاثنين لا يتحدان وبيانه على وجه الاجمال ان الوجود عرض والمتخصص منه
لا يكون قائما بشيئين كالمادة والصورة مثلا فان الضرورة قاضية
بامتناع قيام عرض واحد شخصي بمحال متعددة والمطلق منه وان كان
قائما بمحالين بل بمحال متعددة ولكن لا ينفع والا لكان العالم كله ماهية
واحدة حقيقية لاشتراكه في الوجود المطلق وبيانه على وجه التحقيق و
التفصيل في الحاشية المعلقة بحاشية المحشي على شرح المواقف ولعل
اللبيب يكفيه القدر المذكور ههنا بل يكون المراد بالاتحاد الاتحاد
الحلولي وهو اوثق واقوى في العرض بالنسبة الى الجوهر فان الحال
الجوهري بالنظر الى نفس الطبيعة الجوهرية مستقل غير محتاج الى
المحل انما يلحقه الاحتياج والخلط بالمحل في مرتبة التشخص والحال
العرضي في كلتي المرتبتين المذكورتين يقتضي الاحتياج المطلق

الى المحل المطلق والخاص الى الخاص فيكون شدة الارتباط بالمحل فيه اوثق
من الحال الجوهري واذا كان مناط التركيب الحقيقي على توحد الحلول وهو
اوثق في الجوهر والعرض بالنسبة الى الجوهرين فيكون التركيب في الاول
اولى واحري بالنسبة الى الاخر فتامل فقد اشتبه عليه الا ان يقال
ان الزاعم بالمغايرة قصد بالمغايرة اعم من ان يكون في المصداق او لا
والتشبيه بمجرد الاعتبارية وان كان بين الاعتبارين فرق فتامل
واما العلم الاجمالي ﻫ تحقيق علم الباري تعالى يقتضي بسطا في الكلام
لا يسعه المقام ونذكر هاهنا ما يتعلق بشرح ما في الكتاب وتحقيقه
فنقول ان المتاخرين اذا رأوا ورود الاشكالات على المذاهب الاخر
احدثوا القول بالعلم الاجمالي في الباري تعالى ومعناه انكشاف العالم
على سبيل التفصيل بذاته تعالى بحيث لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة
وانما يسمى بالاجمالي تشبيها بالصورة الاجمالية الكاشفة للاشياء
الكثيرة وليس التشبيه من كل الجهات بل في ان المشبه به كان انه
واحد كاشف للكثير كذلك المشبه الا ان في الكشفين تفاوتا فان الصورة
العلمية الاجمالية الماخوذة من الكثرة كالانسان الماخوذ من زيد وعمرو
وبكر مثلا انما ينكشف بها الكثرة على نحو لا يمتاز به بعضها عن بعض بخلاف
الذات الوحدانية للباري تعالى فانها انما ينكشف بالكثرة الواقعة
في العالم على وجه التفصيل الذي يتميز بعضها عن بعض والا لم يكن
صفة الكمال وقد قالوا انما سبب التسمية بالاجمالي وهو انكشاف الكثير

كلام

بالاجمال

بالامر الواحد ومعنى كون العلم الاجمالى خلاقا للعلم التفصيلى ان العلم
الاجمالى نفس ذات البارى تعالى والتفصيلى كما سياتى بيانه عبارة عن نفس الموجودات
الخارجية والذهنية ولاشك ان ذاته تعالى خلاق لجميع الموجودات ثم ههنا
شك من وجهين الاول ان ذات البارى تعالى ذات واحدة والواحد من حيث
هو واحد لايكون منشاء لانكشاف الكثرة من حيث هو كثرة على وجه التفصيل
كما انه لايكون مبدء لها فى الوجود لايقال انا وان سلمنا ان الذات الواحدة
لايكون مبدء الكثير من حيث انها ذات واحدة لكن يجوز ان يكون مبدء من
حيث الجهات المتعددة لانا نقول اذا لم تكف ذات الواجب تعالى للانكشاف
بل احتاجت الى جهات اخر فتلك الجهات تكون هى المناط للانكشاف فهى
العلم حقيقة ثم اما ان يكون منضمة الى ذات الواجب تعالى او موجودة
منفصلة عنها ثم يرد عليهم ما اورد على القائلين بارتسام العلم بذاته تعالى
او انفصاله عنها او تكون منتزعة عنها فلابد من ان يكون لها منشاء
الانتزاع ثم اما ان يكون مناط انكشاف الكثرة على المنشاء او نفس مفهوماتها
الانتزاعية على الاول اما ان يكون المنشاء نفس الذات الاحدية الحقة
فيلزم انكشاف الكثرة على سبيل التفصيل من الواحد من حيث هو واحد
فهو باطل فان الواحد لاتفصيل فيه فيكون تلك الكثرة بحسب ذلك الواحد
لاتفصيل فيها عند العقل ايضا او يكون المنشاء من حيث الجهات فان كانت
انتزاعية يعود الكلام وان كانت انضمامية او منفصلة يرجع الى الشق
الاول وعلى الثانى اما ان يكون تلك المفهومات الانتزاعية قبل الانتزاع

باعثة للانكشاف فذلك باطل فانها لا وجود لنفس مفهوماتها قبله كما تقرر
فلا انكشاف بها او بعده ولا شك ان الانتزاعيات بعد الانتزاع يكون
قايمة بالعقل ومنضمة اليه فيرجع الى الشق الاول وقد عرفت ما فيه والجواب
ان الواحد بما هو واحد كما يكون منشاء لانتزاع امور متخالفة باعثة الى
اختلاف الاثار والاحكام كما نشاهد فى الكرة المتحركة فانها من حيث نفس
ذاتها المتحركة يكون منشاء للمناطق والمحاور والاقطاب والدواير الصغار
للاحكام من الاثار الخارجية المختلفة وكما تقرر فى مدارك الحكماء ان
الذات الواحدة الحقة من حيث هو كذلك يكون منشاء للقدرة والارادة
والعلم وساير الصفات السبعة كذلك الذات الواحدة البسيطة الحقة
يجوز ان يكون منشاء لانكشاف الامور الكثيرة على سبيل التفصيل كما ان
قبض العقل فى الاول لمخالطة الوهم كذلك فى الثانى وتنظيره ان
الشمس مثلا اذا فرضنا كونها متبصرا للاجرام فانها تبصرها بنفس ذاتها
كما تبصرها بواسطة ذات الشمس والشك الثانى ان الواجب تعالى
مباين للعالم بتباينا تاما بحيث لا يشترك بينهما ذاتى والمباين سيما
اذا كان كذلك لا يكون منشاء لانكشاف امر مباين له فان الانكشاف
على حسب الاتحاد فان كانت المرءة متحدا مع المرئى بالذات كما فى الحد
فالانكشاف كذلك وان كانت بالعرض كما فى الرسم فالانكشاف بالعرض
واذ ليس فى الواجب والعالم نحو من الاتحاد فلا يكون واحد منهما
منشاء لانكشاف الآخر فالجواب ان المذكور استبعاد صرف لا ابطال له

المتقدمة م

بالكل

بالبرهان فلا ينفي الجواز الذى هو بصدده الا ترى ان بعضهم جوزوا
افادة الرسوم الكنه كما وقع فى شرح المواقف والمحشى وان زيفه فى حاشيته
المتعلقة بذلك الشرح لكن لم يتم تزييفه بل احتمال الجواز باق بعد كما بينا
فى الحاشية المتعلقة بتلك الحاشية فمن شاء فليرجع اليها فاذا جاز
كاشفية الرسوم مع تباينها الكنه لم جاز كاشفية ذات الواجب تعالى
مع تباينها للعالم وليس الفرق بينهما الا بالانفصال وعدمه وهو لا يجدى
شيئا وبالجملة ان احتمال الجواز باق لا ينفيه الدليل وما قلتم ان الانكشاف
على حسب الاتحاد يزيفه احتمال افادة الرسوم للكنه فيجوز ان يكون لذات
البارى تعالى خصوصية مع زيد مثلا بها يكشف ذاته على سبيل التفصيل
وله مع عمرو خصوصية اخرى بها يكشف ذاته على التفصيل ايضا وهكذا
مع كل فرد فرد وجزء جزء من العالم وتلك الخصوصيات انتزاعيات
منشاء انتزاعها نفس البارى تعالى مع مقايسته بينها وبين غيره كزيد
وعمرو وبكر وغير ذلك ثم اعلم ان العلم الاجمالى المذكور متعلق بكل
شئ موجودا كان او معدوما ممتنعا او غيره فحينئذ يرد الاشكال بان
التعلق بالموجود وان كان صحيحا لكن كيف يصح التعلق بالمعدوم
فانه نسبة بين المتعلق والمتعلق به والنسبة يستدعى وجود
المنتسبين ولا يرد الاشكال على القائلين بارتسام الصور فى البارى
تعالى فان الصورة وجوده عرضى لذى الصورة والنسبة يستدعى
وجود الطرفين اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما على هذا

الطريق اعنى جعل علم الممكنات والممتنعات ذات البارى تعالى يلزم
المحذور فان الممكنات المعدومة والممتنعات ليس لذواتها وجود
وليس لها وجود عرضى ايضا فان الوجود العرضى عبارة عن وجود
الاوصاف وليست فى الخارج لعدم موصوفها وليست قايمة بذات
البارى تعالى والايئول الى القول بارتسام الصور الا ان يقال صور جميع
الممكنات والممتنعات موجودة فى العقول النورية القديمة فهذا
الوجود العرضى يكفى للتعلق او يقال كما ان الوجود العرضى للشئ
ليس وجودا على سبيل الحقيقة ولكن له خصوصية خاصة مع المعلومات
يكفى لتعلق العلم كذلك على تقدير الاجمالى ذات البارى تعالى له
خصوصية خاصة مع المعلومات يكفى لتعلق العلم بها اقول المذكور
كله للخلاص عن الاشكال جدل والحق ان الاشكال وارد على جميع
المذاهب فى علم البارى تعالى المتعلق بالممتنعات والجزئيات المعدومة
للممكنات بل يرد فى علم الممكنات المتعلق بهما ايضا فان تعلق
العلم بالذوات يقتضى وجودها واذ ليس فى الخارج ولا فى الذهن
فان المحال بما هو محال ليس له وجود فيهما وكذا الجزئيات المادية
المعدومة فلا يتعلق العلم بها وقد مرانه اشكال صعب لا ينحل
بانامل الانظار والمسرعين فى الجواب عن عقول وجوها من
الاجوبة اشرنا الى اندفاعها سابقا فنذكر تحقيقه على ما
الهمنى الله حاصله ان الممكن عبارة عما يصلح الوجود والعدم والفعلية

والاستعداد

واللا فعلية والمراد بالوجود والعدم مطلقه فهو من حيث انه صالح
للعدم المطلق لا يصلح للوجود وكل ما لا يصلح للوجود بجهة لا يصلح
لتعلق العلم بتلك الجهة فان التعلق نسبة يستدعي وجود الطرفين
العالم والمعلوم وكل ما لا يصلح لتعلق العلم لا يكون معلوما وهو واضح فالممكن
من جهة انه صالح للعدم المطلق لا يكون معلوما وضروري انه تعالى عالم با
الممكنات فلا بد من ان يكون معلومة من جهة الوجود اذ لا واسطة بين كون
الشئ موجودا ومعدوما واذ تحقق ان جهة وجود الممكنات راجعة
الى الواجب تعالى كما سنشرح فجهة علمها ايضا راجعة اليه تعالى فكما ان
ذاته وجود لجميع الممكنات كذلك علمها ايضا عين ذاته تعالى وهو المطلوب
فان قلت هذا منقوض بعلم الممكن بممكن آخر فانه انما يعلمه من حيث الوجود
دون العدم كما ذكرتم وجهة الوجود راجعة الى ذات الواجب تعالى كما مر
فيلزم ان يعلم الممكن الاشياء بسبب علم ذات الواجب مع انه يعلم الاشياء ويغفل
عن الواجب فضلا عن علم ذاته الا ترى ان الدهري الغافل عن ذات الحق
تعالى ووجوده بل عن تصوره يعلم الممكنات بلا شبهة قلت ان الدليل
قاض بان علم الاشياء انما يكون بتوسط حضور ذات الواجب فان كان
علم كنهه تعالى تاما يكون علم الاشياء كما هي وهي من خصايص الواجب تعالى
وان كان ناقصا وبالوجه فيكون علم الاشياء كذلك كعلومنا المتعلقة
للاشياء فانها ناقصة غير بالغة الى حد الكمال واما الدهري فانما ينكر
وجود الحق تعالى بعقول وعناد كما ان منكري وجود الزمان وتصوره

يعلمون التقدم والتاخر للاشياء بتوسط الزمان وحضوره مع انكارهم لذلك
فهم يقسمون الزمان الي الايام والشهور وينكرون وجوده فالعالمون للاشياء
يلزم لهم حضور الحق ولو بوجه وقد يغفلون عنه فان الشعور لشئ لا يستلزم
الشعور بذلك الشعور وهذا غاية توجيه مقال المحشى رح عندي ولا يخفى
ما فيه فانه لا يفهم ماذا اراد بقوله ان العلم يتعلق بالجهة الاولي اى جهة الوجود
ان اراد انه لا يعلم شئ الا من جهة ملاحظة الوجود وتصوره فذلك
غلط فاحش فان كثيرا ما نتصور الاشياء مع الغفلة عن الوجود راسا
ولا يقتضيه الدليل ايضا وان اراد ان شيا لا يعلم الا من سبب جهة
الوجود اي لا يعلم الا بسبب كونه موجودا فان المعدوم المطلق لا يتعلق
به العلم فمع انه خلاف صرايحهم من ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها
موجودا كان او معدوما ممتنعا مطلقا او لا ولا شك ان الممتنعات المطلقة
ليس لها وجود اصلا يرد ان السببية لا يقتضى العينية فالوجود وان كان
سببا للعلم لكن لا يكون عينه ولا يرد على الاول ان الممتنعات المطلقة
لها وجود عرضى في الاذهان العالية وهو سبب العلم فان العلم
يحصل للواجب تعالى بسبب وجود الاشياء في الاذهان لا بنفس ذات
الواجب تعالى فانه لا استناد للممتنعات المطلقة الي ذاته تعالى وانما يكون
وجود الا من حيث الاستناد وهذا خلاف مقصود المحشى فانه في
صدد ان الواجب تعالى يعلم الاشياء بنفس ذاته اللهم الا ان يقال
ان الاشياء قد يستند بنفس ذاتها الي الواجب تعالى كالاشيا والموجودة

وقد يستند بالعرض بواسطة صورها اللتي هي الوجود العرضي لها فالممتنعات
المطلقة صورها حاصلة في الاذهان العالية ووجود تلك الصور وجود
الواجب تعالى فان كلام مرجح ههنا مبني عليه واذ تقرر ان الكشف انما يكون
من جهة الوجود فالحقيقة كاشفية للصورة لها ان يكون من جهة وجودها
ووجودها هو وجود الواجب تعالى فالكشف في الممتنعات ايضا يرجع
اليه تعالى وهو المطلوب فالاشكال الثاني وارد عليه بلا شبهة والاول
مندفع بهذه التكلفات البعيدة ثم الدليل موقوف على ثبوت عينية و
جود الممكن والواجب واليه مال المحشي في تصانيفه ونسب الى اهل
التحقيق وانا اطلعك على فقه الامر في ذلك فاقول ان الوجود يطلق على
معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي ولا نزاع فيه فان العامة
ايضا يفهمونه والثاني المعنى الحقيقي الذي يكون مناط الموجودية للاشياء
في نفس الامر ومنشاء لانتزاع المعنى الاول ولا يكون انتزاعيا والا ينقل
الكلام الى منشاء انتزاعه فان كان موجودا خارجيا فهو الوجود الحقيقي
الخارجي وان كان موجودا انتزاعيا لم ينته الى الموجود الخارجي يلزم التسلسل
وهو وان كان جايزا في الانتزاعيات كما تقرر في محله لكن بنطله بوجه آخر
وهو ان الموجودية للاشياء ثابتة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر
وانتزاع المنتزع فمناطه اولى بان يكون كذلك فلا يكون انتزاعيا
البتة فانه بنفس مفهومه تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع صح
فاذن لابد ان يكون الوجود الحقيقي موجودا خارجيا وح اما ان يكون

عين الماهية الكلية تثبت وجودها فى الخارج بالدلايل على مذهبهم فيلزم
كون الجزئى كليا فان الكلام فى الوجود الحقيقى الخاص المساوق للتشخص او
يكون جزء منها فيلزم المحذور المذكور او يكون خارجا عنها فاما ان يكون
منضما اليها او منفصلا عنها اما الانضمام فباطل فان انضمام شئ الى
شئ فرع وجود المنضم اليه فيلزم قبل الوجود وجود فاما ان يكون الاول
عين الثانى يلزم الدور او غيره يلزم التسلسل المستحيل كما يخفى على من
له ادنى تامل فتعين سبب الانفصال والمنفصل اما ان يكون مقدما
على الماهية الموجودة التى نسب اليها بانه وجود لها او متاخرا عنها او
لا يكون هذا ولا ذاك والاخران لا سبيل اليهما فان الوجود الحقيقى مناط
لموجودية الاشياء والمناط لا بد من تقدمه على المنوط ومداخلته فيه
فيكون علة لها فتعين ان الوجود الحقيقى هو العلة والعلة الحقيقية للاشياء
الممكنة على التحقيق هو الواجب تعالى وحده او بعد اعتبار الشرايط و
الروابط والحيثيات فالوجود الحقيقى لها ايضا ذاته تعالى وبهذا
اندفعت الشبهة الموردة فى هذا المقام من انه لو كان الوجود الحقيقى
للممكنات ذات الواجب تعالى لم يكن تصور العدم على الممكن فان
العدم عبارة عن رفع الوجود والواجب جل شانه لا يتصور عليه العدم
وانه لو كان الوجود هو الواجب تعالى يصح حمل الممكنات بعضها
على بعض فان مناط الحمل اتحاد الوجود والواجب متحد وان الواجب
تعالى علة للممكن بمعنى انه مفيد لوجوده فلو كان وجوده يكون

هو تعالى مفيد الذاته وهو باطل وانه ليس العلاقة بين الواجب والممكن الا علاقة العلية المصححة لكونه وجودا لها والعلة على نحوين تامة وناقصة والواجب تعالى علة ناقصة لجعل الممكنات عندهم كما تقرر في الالهيات فلو جعل العلة شئ وجودا له فالتامة اولى فانها مناط الموجودية ولا يكون المنوط مفقودا عنده بخلاف الناقصة ووجه اندفاع الاولين ظاهر من البيان المذكور فان الواجب تعالى لا يكون بنفس ذاته من حيث هي هي وجود الاشياء الا المعلول الاول واما الاشياء الاخر فانما يكون وجودا لها بالحيثيات والاعتبارات اللتي بهما يكون مناط الموجودية فالمعلول الثاني باعتبار الاول والثالث باعتبار الاولين والمعدومات في زمان باعتبار الشرايط والروابط اللتي يكون مناطا لوجوداتها وكون ذاته تعالى وجودا لها بحسب تلك الشرايط لا ينافي عدم الموجودات في الزمان الذي لا توجد تلك الشرايط فيه وكذا بسبب تعدد الجهات ارتفع الحمل بين الممكنات فان تغاير جهات الوجود اللتي بها تحصلها يابى عن الحمل فانه تعالى وجود لزيد باعتبار الشرايط اللتي روعيت في اخراجه من الليس الى الايس ولعمرو باعتبار الشرايط الاخرى وهذا ينافي الحمل بخلاف الجنس والفصل فان جهة العينية فيهما واحد واما اندفاع الثالث فلان معنى افادة الواجب لوجود زيد مثلا انه تعالى جعله بحيث ينتزع عنه الوجود المصدري ويصح حمل الموجود عليه ولا يكون ذلك الا بلحاظ حيثية رابطة بين الواجب والممكن لا بمعنى ان

يوجد ذات الوجود من حيث هي هي واما اندفاع الرابع فبان ذات الواجب
تعالى من حيث هي هي وان كانت علة ناقصة للموجودات ولكن مع الشرايط
والروابط علة تامة لها والمحشى انما جعل الواجب وجود الممكنات باعتبار
الذات اعم من ان يكون نفس الذات من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الجهات كما في العقل الاول على طريقهم فان الواجب تعالى وجود له
وعلة تامة له بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الجهات كما تقرر عندهم
او الذات مع الشرايط والروابط كما في غيره فالواجب تعالى علة
للممكنات من جهة كونه علة تامة لها سواء كان من حيث هو هو او
من جهة الشرايط والروابط فتامل فيه وهذا غاية السعي مني في تحقيق
كلام المحشي في الحاشية وحاشية الحاشية ههنا ثم قد يعترض
عليه بان الوجود لابد ان يكون محمولا على الموجود والواجب لا يكون
محمولا على الممكن باي جهة اخذته وقد يعترض عليه ايضا بان انضمام
الوجود الى الماهية يجوز ان يكون من قبيل انضمام الفصل الى الجنس
بان يكون المنضم علة للمنضم اليه فلا يكون للمنضم اليه مرتبة وجود
بها يتقدم على المنضم فلا يلزم الدور او التسلسل المستحيل فالاعتراض
الاول على سبيل النقض والثاني على سبيل الحل كما لا يخفى اقول كلا الا
عتراضين في غاية الوهن والسخافة وان صدر ممن يعتقد الاماثل بالاعتقاد
اما الاول فلان القدر الضروري المعلوم بحسب العرف واللغة هو حمل
الموجود وهو مشتق من الوجود المصدري الذي هو المفهوم بحسبهما

لا من الوجود

لامن الوجود الحقيقى اللذى هو بعد فى خير الخفاء عند الماهرين واما الثانى
فسنح افته من وجهين دقيقين الاول ان انضمام الفصل الى الجنس يرجع
بالحقيقة الى انضمام الصورة الى المادة فالتغاير بينهما وبين الاولين اعتبارى
كما تقرر فى موضعه وقد حقق ان الصورة بالنظر الى نفس وجودها المطلق
علة لوجود المادة من حيث الاطلاق والتقييد يعنى ان وجود المطلق
للصورة علة للوجود المطلق والوجود الخاص للمادة كليهما دون الاخير
فقط فان بعض الاعراض ايضا يكون علة للوجود الخاص للمحل كالزمان
بالنسبة الى الحركة وغير ذلك واذا كان كذلك فالوجود الحقيقى اذا كان
منضما الى الماهية بهذا الطريق يكون نفس طبيعة الوجود المطلق علة
للوجود المطلق للماهية لا يكون هذه العلة غير المعلول والا يلزم الدور
والتسلسل بل عينه فيلزم الدور فقط والثانى ان التشخص عندهم مساوق
للوجود الحقيقى الخاص ومعنى المساوقة عدم انفكاك احدهما عن الآخر
فى مرتبة من مراتب الواقع بالنظر الى معروضهما بمعنى انه لا يمكن ان يكون
الشئ موجودا فى مرتبة من المراتب ولم يكن متشخصا وبالعكس ولا يمكن
انضمام التشخص الى الماهية فان انضمام شئ متعين الى الشئ فرع تشخص
المنضم اليه كما انه فرع وجوده فان الضرورة شاهدة به فيلزم الدور
والتسلسل ولا يمكن القول بان الانضمام فيه كانضمام الفصل الى
الجنس لانك قد عرفت انه انما يتصور فيما تصور فيه فى الخارج اختلاف
المراتب بالاطلاق والتخصيص ولا يتصور ذلك فى التشخص فان

ليس له طبيعة مطلقة والا يلزم التسلسل المستحيل فان الطبيعة المطلقة
بالتشخص انما يتشخص بتشخص زايد عليها منضم اليها ويجري الكلام فيه
فيلزم تسلسل الموجودات الخارجية في الخارج فاذا بطل انضمام التشخص الى
الماهية من كل وجه بطل انضمام الوجود الحقيقي الخاص ايضا والا يفوت
المساوقة وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل وهذا كله تحقيق وتثبيت منا لكلام
المحشي وهذا الوجه الاخير سمعته من الاستاد بوأه الله تعالى في دار
الجنان وقد بما كان يطمئن به قلبي وقد ظهر لي الآن وجه حسن في دفعه
وهو ان سبيل انضمام التشخصات الى الماهيات سبيل انضمام الصور
النوعيات الى المادة دون انضمام الصور الجسمية اليها فان الجسمية انما
يكون علة للهيولي الاولي باعتبار نفس طبيعتها المشتركة بين الافراد
ومعلولة لما يخصصه التشخص بخلاف الصور النوعية اذ هي في مرتبة من
المراتب فصول ليس بينها ذاتي مشترك والا يلزم ان يكون للفصل
فصل بل هي ذوات بسيطة وليس واحد متعين منها كالصورة الماهية
مثلا علة للهيولي الاولى فان الهيولى لا يحتاج في تحصلها الى واحد
معين بل انما يحتاج الى واحد ما فالعلة في الحقيقة مفهوم انتزاعي
واقعي وهو مفهوم احدها ولا باس به فان الانتزاعيات يجوز ان
يكون دخيلة في وجود الموجود الخارجي وهكذا الحال في التشخصات
فانها من حيثية العرضية يجوز ان يكون علة للماهية ومن حيث
ذاتها معلولة وبالجملة يوخذ فيها تغاير الجهات من جهة الذات

والوضيات فيكفي للمعلوميته والعلته بل الاوجه ان يقال ان انضمام التشخص
الى الماهية بالحل وتغاير الجهتين وان كان ينفع لدفع الدور في انضمام الصورة
الى المادة لكن لا ينفع في انضمام التشخص الى الماهية فانه من الضروريات
والمقررات عندهم ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل وظاهر ان
تشخص التشخص عينه والا يلزم التسلسل فالتشخص المتبوع اما ان يكون
عين التشخص التابع او غيره على الاول يلزم الدور وعلى الثاني التسلسل
واذا بطل انضمام التشخص بطل انضمام الوجود ايضا للمساوقة
كما مر والحق عندي ان احتمال انفصال الوجود عن الماهية من الاحتمال
فيبطل كونه واجبا لذاته وذلك لان زيدا ما لم يتميز عن عمرو يلزم الترجيح
بلا مرجح عند صدور زيد دون عمرو وذلك التميز اما ان يكون بالنظر
الى ذاته فيبطل المساوقة المذكورة فان المنفصل عن الشئ لا يكون في مرتبة
ذاته واما ان يكون بالنظر الى شئ آخر مغاير لذاته فتخصيص المغاير بالتميز
بهذا دون ذلك يفضي الى ترجيح بلا مرجح وهذا البيان لغموضه حقيق
بالتامل الدقيق ويعينك على فهمه ما وقد مر شرح ذلك فلا باس ان
يعيده فنقول ان هذا الكلام دفع لما توهم ان الواحد البسيط لا يمكن
ان يكون منشا لانكشاف الكثير بما هو كثير فان الواحد لا تكثر فيه
ووجه الدفع انه لا استحالة ولا استبعاد في ان يكون شئ بسيط
منشا لانكشاف الكثير كما انه لا استحالة ولا استبعاد في ان يكون شئ
منشا لانتزاع الكثير بما هو كثير فكما ان الواحد يترتب عليه الاثار

المنتزعة من كل جنس بحسب صحة انتزاع امور متكثرة متخالفة كما نشاهد فى الكرة
فانه يترتب عليه الاثار المتخالفة بحسب انتزاع الدواير الكثيرة كذلك الامر الواحد
البسيط يصح ان يترتب عليه الانكشاف الكثيرة بحسب نسبة الى المعلومات فالاول
مبنى على الثانى فافهم واما العلم التفصيلى اه حاصله ان الذوات الموجودة
فى الخارج والذهن حاضرة عند ذات البارى تعالى سواء كانت بحسب نفس
ذاتها كما فى الجواهر او بحسب تبعها للمحال كما فى الاعراض الخارجية او الذهنية
فيكون العلم المتعلق بها حضوريا لاتحاد العلم والمعلوم من كل جهة فيها وليس هذا
الكلام للتخصيص فان العلم الاجمالى ايضا علم حضوري لكونه عين الصورة
الخارجية ويرد عليه ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان ذاتا واعتبارا
او ذات البارى تعالى التى هى العلم الاجمالى للممكنات مغايرة لها وجوابه اما
بتخصيص القول بالاتحاد المذكور فى العلم الحصولى للممكنات والتفصيلى للواجب او بان
المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى مطلقا هو ذات الواجب تعالى والممكنات
معلومة بالعرض والاتحاد المذكور فى المعلوم بالذات وفيه ما فيه فان
البداهة وجودية اه تفصيله ان البداهة والنظرية لا يكون بينهما تقابل الايجاب
والسلب اذ لا يتصور الواسطة بينهما وههنا يتصور الواسطة فان غير العلم
لا يكون بديهيا ولا نظريا عندهم ولا يكون بينهما تقابل التضايف فان النظرية
لا يكون مفهومه بالنظر الى البداهة الا ترى ان تصور معنى توقف الحصول
على النظر لا يكون مستلزما لتصور عدم توقف الحصول عليه او الحصول
باحدى الطرق الخمسة المشهورة من الوجدان والحواس والتواتر وغيرها

فان

فان فسر البديهي بالاول يكون التقابل تقابل العدم والملكة وان فسر بالثاني يكون
التقابل تقابل التضاد واذا تمهد هذا فنقول ان العلم الحضوري والقديم لا يكون
نظريا فانه ما يترتب حصوله على النظر فبقيد الحصول خرج الحضوري وبقيد البعدية
المفهومة من الترتب خرج القديم فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا
فان التقابل بينها وبين النظرية ان كان بالعدم والملكة فقد عرفت ان شان الملكة
معتبر فيه ولم يكن لهما شانها كما عرفت وان كان التقابل بينهما بتقابل التضاد فقد ظهر
من كلامهم تعاقب المتضادين على موضوع واحد ولا يمكن ذلك لما عرفت ايضا
والا لم يكن التقسيم اه هذا وجه آخر للتخصيص سوى ما يفهم من ظاهر كلام
الشارح المحقق فان المفهوم من ظاهره ان نفس الانقسام يقتضي التخصيص فانه
انما يتصور بانقسام كل نوع من المقسم الى الاقسام ولا يتصور في العلم فان
العلم الحضوري والقديم نوعان منه لا ينقسم الى البديهي والنظري ودفعه الشارح
المحقق بان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه ولما كان هذا
الوجه للتخصيص في غاية الفساد فان الانقسام لو اقتضى انقسام كل نوع
من المقسم الى الاقسام يفسد التقسيمات الصحيحة كتقسيم الجسم الى الفلكي
والعنصري فانه يؤل الى تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره صرح المحشي الى بيان
وجه التخصيص بانه لو لم يختص لم يكن التقسيم حاصرا والظاهر من التقسيمات
سيما في هذا المقام وهو الحصر وجعله حاصلا للتعليل المذكور في كلام الشارح
المحقق وان لم يلايمه ظاهر قوله ولا حاجة اليه الخ كما اومانا ولذا احتاج
المحشي رح في تقرير هذا القول الدافع لوجه التخصيص على الوجه الذي

قوله المحشي رح الى العرف عن الظاهر وعبره بالتحقيق فافهم فانه دقيق علة
التخصيص له الظاهر من التخصيص المذكور هو التخصيص بالحصولي الحادث هو
الظاهر من السياق كما لا يخفى على من له تفكر سالم وتوجيهه ان الحصول بحسب متفاهم
العرف يقتضي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة يفهم منه بحسب العرف
الصورة الحاصلة الحادثة فان المتبادر في التعريفات المفهومات المتعارفة
والتصديق يستدعي تصورا كذلك فح يصح ما قال المحشي رح فهذا الكلام
كانه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة لتخصيص العلم
بالحصولي والحادث والمحشي يعني الشارح المحقق لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد
ان العقل الفعال الذي علومه قديمة خزانة المعقولات كلها وشانه
مع الصوادق الحفظ والتصديق فالمراد بالحفظ بقرينة المقابلة التصور
ايضا التصديق لابد له من تصور والتصديق القديم لابد له من تصور قديم
فان قدم المشروط لابد له من قدم الشرط ومع الكواذب الحفظ فقط
فقد اختار الشارح المحقق ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة لتخصيص العلم
بالحصولي والحادث فيلزم على تقديره التخصيص مرتين مرة في العلم
بالحصولي والحادث ومرة في التصديق والتصور بالتصديق والتصور
الحادثين واما على تقدير شارح المطالع فلا يلزم التخصيص مرتين بل
يكفي التخصيص مرة واحدة في العلم المقسم فاذا خصصها فعند
الانقسام ينحصر في التصور والتصديق وهما عند الانقسام الى

البديهي

البديهي والنظري يكونان منحصرين فيهما فان قلت هذا التوجيه لا يلايم
قول شارح المطالع العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فان الصفة
فيه كاشفة للموصوف فان صفة المعارف كاشفة لها لا مخصصة لها
والمراد بالعلم المتجدد كما بينه المحشي في شرح الرسالة علم يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي فكل واحد من الموصوف
والصفة بمعنى الحصولي دون الحادث ودليل هذا المدعى ايضا لابدان
يكون مختصا بالحصولي ولا يكون شاملا للحادث لتطابق الدليل المدعى
وايضا كلام المحشي في شرح الرسالة ناطق بان مراد شارح المطالع بالتخصيص
هو التخصيص بالعلم الحصولي وبه وجه كلامه فحمل كلام المحشي رح ههنا
على ان مراد شارح المطالع بالتخصيص هو التخصيص بالعلم الحصولي والحادث
مناف لكلامه في الرسالة فتوجيه كلامه بهذا النمط يرجع الى توجيه القابل
بما لا يرض قايله قلت ان المتبادر من قوله العلم المتجدد الذي لا يكفي
فيه مجرد الحضور هو التخصيص بالعلم الحصولي والحادث وما قيل ان
صفة المعارف كاشفة لها ولا يكون مخصصة فلعل المراد به ما سوى تعريف
الطبيعة والعهد الذهني فانهما يعاملان معاملة النكرة فيفيد الصفة
للتخصيص وهذه الحاشية من المحشي بعد شرح الرسالة بزمان كثير
فلعله بين ههنا مقال شارح المطالع مخالفا لشرح الرسالة تحقيقا
وفي بعض المقالات توجد المخالفة في حواشيه بهذا السبب هذا
غاية توجيه مقال المحشي رح ههنا بحسب ما يقتضيه ظاهر عبارته

والحق ان المراد بالتخصيص فى قوله علة التخصيص التخصيص المطلق المتحقق
فى ضمن التخصيص بالحصولي فقط وهو مقصود شارح المطالع من اصل
المدعى والدليل فانه من المقررات ان يوصف المعارف مطلقا للتوضيح
فالمراد فى المدعى من قوله العلم المتجدد الذي لا يكفى فيه مجرد الحضور هو الحصولي
فقط وكذا فى الدليل قوله اذ التصور حصول صورة الشئ لكون المراد من الحصول
المعنى الاعم الشامل للقديم والحادث وهذا المعنى يفهمه اهل العقول وان لم
يكن متعارفا عند العامة وهو الحقيقى فى اصطلاح الخاص وقوله والمحشى لما لم
يثبت اختصاص التصور الخ استيناف ليس المراد منه ان شارح المطالع جعل
علة التخصيص بالحصولى والحادث الانقسام الى التصور والتصديق
والشارح المحقق جعل علة التخصيص بهما الانقسام الى البداهة والنظرية
بل المقصود ان الشارح المطالع خصص التخصيص بالحصولي فقط وجعل علته
الانقسام الى التصور والتصديق والمحشى يعنى الشارح المحقق عمم التخصيص
بالحصولي والحادث على النحو الذى ذكره وجعل علة التخصيص الانقسام الى
البديهى والنظري واشار الى ان هذا الطريق اسلم من الطريق الاول اذ فيه
يحصل الحصر دون الاول فان فى الاول عند انقسام العلم الى البديهى و
النظري يختل الحصر فان العلم المخصوص بالحصولي فقط لا يكون منحصرا فيهما
فان القديم قسم ثالث بخلاف ما لو خصص العلم بالحصولي والحادث فانه
لا يختل الحصر لا عند الانقسام الى التصور والتصديق ولا عند الانقسام الى
البديهى والنظرى غاية الامر عند انقسام التصور والتصديق الى البديهى

والنظري يفوت الانحصار فان العلم القديم عنده تصور وتصديق وليس بديهي
ولا نظري فلا بد لتحصيل الحصر من تخصيص مرة بالتصور والتصديق الحادثين
ولا باس فيه بوهما الحصر ولا ينتفي بانتفائه اه اقول في هذا الفرق نظر قوي
وهو ان المراد بالانتفاء اما الانتفاء بالراس او الانتفاء في الجملة فان كان المراد
الانتفاء بالراس اي انتفاء جميع انحاء التحقق فلا شك انه لا ينتفي المطلق بالمعنى الثاني
بهذا المعنى بانتفاء فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم سلب جميع انحائه
ولكن يساوي في ذلك المطلق بالمعنى الاول فان سلب نحو من التحقق لا يستلزم
سلب جميع انحائه ايضا وان كان المراد الانتفاء في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول
والثاني يساويان في ذلك فان الانتفاء في الجملة عبارة عن سلب نحو من التحقق
واذا كان تحقق فرد من الافراد نحو من تحقق المطلق بالمعنى الاول والثاني
فسلب ذلك التحقق سلب لهما في الجملة الا ان يقال المراد الانتفاء بالراس
يصدق ذلك عند انتفاء فرد فقط في المطلق بالمعنى الاول وان كان بالعرض
فان كلما ثبت للفرد ثبت للطبيعة من حيث هي هي ولا يصدق الانتفاء
بالراس على المطلق بالمعنى الثاني عند انتفاء فرد فقط وبهذا يظهر الفرق بين
المطلقين هو المطلق على الوجه الاول اه اقول هذا هو التحقيق فان
التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى امر واحد لتحصل اقسام متباينة
كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس ولا يحصل الا بضم الناطق والصاهل
الى الحيوان من حيث هو دون من حيث العموم وكذا في ساير التقسيمات
وايضا ليس المفهوم من المقسم كالحيوان مثلا الا ما يفهم من حاق

اللفظ ولا يكون المفهوم من حاق اللفظ الا نفس الحيوان مثلا وقد ذكرنا تحقيقه وتفصله فى الحاشية الكبيرة المتعلقة بحاشية المحشى على شرح المواقف.

وما يلزم من الانحصار اه هذا هو جواب بوجه التخصيص الذى ذكره المحشى كما بينا وبيانه ان العلم الحصولى والحادث منقسم الى البديهى والنظرى ومنحصر فيهما وكل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة المطلقة بالمعنى الاول فيصدق عليها انها منقسمة اليهما ومنحصرة فيهما فيتم الانحصار فى المطلق ايضا اقول كما نحكم على طبيعة العلم من حيث هو هى بالانقسام والانحصار بالنظر الى فرد كالحصولى والحادث كذلك نحكم عليها بعدم الانقسام والانحصار بالنظر الى فرد اخر كالحضورى والقديم فانه يصدق عليهما ان كل واحد منهما غير منقسم الى البديهى والنظرى وغير منحصرة فيهما فيصدق عليها انها غير منقسمة اليهما وغير منحصرة فيهما وبالجملة ان الطبيعة محل المتنافيين بالنظر الى الحكم العرضى الثابت لها بالنظر الى الافراد وانما يعتبر الانقسام والانحصار بالنظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن الافراد فافهم ذلك ولانه يتوهم اه منشاء التوهم عدم الفرق بين العنوان والمعنون والمعبر والمعبر عنه فمتعلق الادراك فى الحقيقة هو الاخير واذ كان كثير من الاحكام ثبت للعنوان ايضا تشتبه للمتوهم ان المتعلق فى هذا المقام ايضا يجوز ان يكون هذا العنوان المعبر فان قلت ليس فى التعريف حكم تشتبه الوهم بالنظر الى الحكم قلت فيه حكم ضمنى مستفاد منه فانه يستفاد من تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة ان الادراك متعلق بما بعده ووجه الاعتبار

فی معنی القضیة انه من المقررات ان متعلق التصدیق لایکون خارجة عنها
ان التخییل والشک اه اعلم ان القضیة یتعلق بها علوم بعضها تصورات
وبعضها تصدیقات فان حصلت فی الذهن لاعلی الحکایة عن الواقع
ومطابقتها له او عدمها فهذا العلم هو التخییل انما یکون فیه حصول صورة
الموضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئیة فقط واما ان یعتبر فیها جهة
الحکایة عن الواقع فح اما ان یحدث حالة فی النفس یعبر عنها بالانکار فهو
التکذیب والا فاما ان یحصل فی الذهن کیفیة بها یجوز العقل مطابقة
القضیة للواقع او عدم مطابقتها له یجوز احدهما ای المطابقة او
اللامطابقة تجویزا راجحا فیکون جانب مقابله یتعلق به التجویز المرجوح
هو الوهم والراجح هو الظن واما ان یحدث فی الذهن عند حصول
القضیة فیه کیفیة جزمیة فاما ان لا یطابق الواقع فهو الجهل المرکب و
یتاتی مثل ذلک فی الظن ایضا او یطابقه فاما ان یکون ثابتا ای لایزول
بزوال المزیل او لا الاول الیقین والثانی التقلید فالاقسام الاربعة
الاول اعنی التخییل والتکذیب والشک والوهم تصورات والباقی
تصدیقات بل من لواحقه علی ما یشهد به اه اقول بل هذا خلاف
ما یشهد به الوجدان السلیم فان الادراک مرادف للعلم وهو عبارة
عن منشاء الانکشاف ومن خرج عن العامة یعلم قطعا ان بعد حصول
الجزم باشیء بل الظن به یحصل انکشافه کما یحصل الانکشاف بحصول
المفردات فی الذهن او المرکبات الغیر الجزئیة فالادعاء ان کان

يضاهى التمنى والاستفهام والسرور فى كونها حالة بسيطة عارضة للنفس
بعد تصورها تعلقت الاشياء المذكورة به لكنه يغارق فى انه منشاء الانكشاف
فالاذعان بالقضية اذا حصل انكشف القضية عند العقل بل مصداقها
غاية الانكشاف ويحصل الانكشاف بحصول التمنى والاستفهام والسرور
اصلا فالاذعان والتصور وان كان متباينين بالنوع لكن كلواحد منهما
له مدخل فى حصول الانكشاف وانكان الانكشاف الحاصل بالتصور على
طور والحاصل بالاذعان على طور آخر ثم لا يحصل الانكشاف بنفس
الانكار وانكان قد يحصل به من جهة ان الانكار بالنسبة السلبية يستلزم
التصديق بالنسبة الايجابية فينكشف الايجابية ولكن ذلك الانكشاف
بالاذعان وقد يحصل الانكشاف بالانكار من جهة انه لا يمكن الا بعد تصور
الاطراف والنسبة ولكن ذلك ايضا انما يكون بحصول صورة القضية
فى الذهن ولا دخل للانكار فيه وبالجملة ان عد الانكار من التصور
الذى هو قسم من العلم والادراك كما يفهم من كلام الرئيس وعدم
عد التصديق من العلم والادراك بعيد من شان المحصلين ويصح
التقسيم المشهور اعنى تقسيم العلم الى التصور والتصديق بلا كلفة
ولا يحتاج الى ان يراد بالتصديق المصدق به من حيث هو مصدق به
فافهم فانه دقيق عبارة عن الاذعان اه وهذا بناء على ان
خاصة باب التفعيل الانتساب الى المأخذ والانتساب كما يكون
بالقول كذلك يكون بالفعل بانتسابه اليه فكانه فى الاذعان فمعنى

قوله فسقته نسبته الى الفسق سواء كان بالقول او بنسبة الفعل اليه وكما
لها بالاذعان بها فهو فرد كامل من النسبة وقد تقرر فى موضعه ان اطلاق
العام وارادة الخاص من حيث انه عام حقيقى فاذا اريد بالتفسيق النسبة
الى الفسق بالاذعان به من جهة انه نسبة اليه يكون حقيقيا كذلك اذا
اريد بالتصديق بهذا المعنى النسبة الى الصدق بالاذعان به من حيث
انه نسبة الى الصدق يكون معنى حقيقيا لغويا فلا يتوجه عليه ان التصديق
اذا اخذ من الصدق بمعنى وصف القضية لا يستفاد منه بحسب اللغة
الاذعان بحسب الصدق بل يستفيد بناء على الخاصة المذكورة النسبة الى
الصدق وذلك بالقول وهو غير الاذعان ووجه عدم التوجه ح
فان الانتساب بالقول وبالفعل والفرد الكامل للاخير هو الاذعان فيه
ان الاذعان ليس بفرد للنسبة العقلية البتة بل كيفية عارضة للعقل
وفرد المطلق النسبة النسبة المذعنة وهى ليست بمراد من التصديق
ههنا اى فى بيان المعانى اللغوية وان جعلوه تصديقا فى بحث
التقسيم على راى كما فى كلام المحشى رح فافهم ماخوذ من المعنى
اه فان قلت ان المعنى الاول متعلق بصدق القضية والثانى متعلق
بنفس لثبوت المحمول للموضوع مثلا وقد يلاحظ معنى القضية اجمالا
ولا يلتفت فى ثبوت المحمول للموضوع بالاستقلال ثم يحكم على
القضية بالمطابقة للواقع ويذعن لها فح يحصل المعنى الاول بدون
الثانى وقد يلاحظ الى ثبوت المحمول للموضوع فى الواقع ويذعن به

وح لا يلاحظ الى ان بحكم بالمطابقة وبالجملة قد يتعلق التصديق بنفس
القضية ولا يلاحظ فيها الصدق والمطابقة فح يحصل المعنى الثانى
بدون الاول فاذا جاز بينهما التفارق فى الوجود والتعقل فلا يعقل
ماخوذية المعنى الثانى من المعنى الاول قلت قد تسامح المحشى فى
القول بماخوذية المعنى الثانى من المعنى الاول فانه اراد الماخوذية
بحسب المتعلق يعنى ان متعلق المعنى الثانى جزء من متعلق المعنى الاول
ولاشك ان الجزء يوخذ من الكل ولا يخفى ما فيه من البعد ويقال معنى قوله
من المعنى الاول من الصدق بمعنى وصف القضية فالمعنى الثانى وان
لم يذكر بعد بل لم يذكر بعد هذا لكن ثبوت الاولية للاول لا ينظر الى وجود المتاخر
فالصدق بمعنى وصف القضية يحتمل معنيين الاول بمعنى مطابقة القضية
للواقع والتصديق بالمعنى الاول ماخوذ منه كما عرفت والثانى بمعنى ثبوت
المحمول للموضوع فى نفس الامر والتصديق بالمعنى الثانى ماخوذ منه على الطريق
الاول وفيه ايضا نحو من البعد فان التعبير عنه بالاول انما يناسب لو ذكر
عديله سابقا او عبر عنه بلفظ يدل على الاولية انما يساوقه قبل حصول
المعنى الاول اه فيه ايضا نحو من البعد فان التصديق الثانى قد يحصل
بعده كما ذكرنا انفا فلعله اراد بقبليته قبلية بحسب المتعلق فمتعلق
الثانى نفس القضية بل نفس ثبوت المحمول للموضوع ولاشك انه جزء
من كون القضية صادقة او مطابقة للواقع وهو متعلق التصديق الاول
ولاشك ان الجزء مقدم على الكل بالذات فحكم بقبلية التصديق الثانى

على الاول

على الاول بحسب المتعلق   ليس على ما ينبغي اه فيه اشارة الى انه يمكن القول
بالعينية على سبيل المبالغة   من قبيل التصور اه وفيه ما قد عرفت ان التصور
علم والعلم منشاء الانكشاف والانكار ليس بمنشاء له بل كيفية عارضة للنفس
كالتمني والترجي ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان المراد بقوله من قبيل
التصور انه ليس بتصديق او انه متعلق بالتصور اي المتصور فقط فافهم
لك ان تقول اه حاصله ان الحقيقة التصورية اذا نظرنا الى ذاتها من
حيث هي هي نعلم يقينا ان لها صلاحية التعلق بكل شئ حتى بنفسها و
بنقيضها واذا نظرنا الى الحقيقة التصديقية كذلك نعلم قطعا انه لا يكون
صالحا للتعلق بكل شئ بل بالنسبة او القضية فقط فاللازمان للماهية
متنافيان بل متناقضان فالملزومان اى ماهية التصور والتصديق لا بد
ان يكونا متباينين بالماهية والا يلزم اجتماع المتنافيين او النقيضين
فان لازم الماهية لا يتخلف عنها قطعا وح لا يرد ما اورد ان اللوازم المذكورة
يجوز ان يكون لوازم الصنف او الشخص فلا يثبت المطلوب اى التباين
النوعي ووجه عدم الورود ان التصور والتصديق كل واحد منهما حقيقة
متحصلة احدية ويندرج تحت كل واحد افراد واشخاص فاذا علمنا
اختلاف لوازم ذاتيها علمنا انهما لا يكونان ماهية واحدة بل ماهيتين
والحق ان اثبات التباين النوعي بالدليل المذكور في حيز الخفاء فان اثبات
كون اللوازم المذكورة لوازم الماهية في خفاء فان الطريق المذكور لاثباتها
انا اذا نظرنا الى حقيقة التصديق الخ انما يتمشى لو تيسر لنا النظر الى الماهية

وهو ممنوع فان الماهية يجوز ان يكون تحت حجب الاستار مستورة
ولو يتيسر لنا النظر اليها فلا حاجة الى الاستدلال باختلاف اللوازم على
اختلاف الملزومات بل المعقول من التصديق معنى يجده العقل
مباينا لما يعقل من التصور ويجوز ان يكون ذلك المعنى وجها من وجوه
التصديق كذلك من التصور فلا يلزم من تباين ذى الوجهين فيجوز ان
يكون التصور والتصديق بينهما تباينا صنفيا واللوازم المذكورة
لوازم الصنف فح لا يثبت الدعوى من التباين النوعى بالاستدلال
المذكورة ولا بدعوى البديهة الا ان يقال ان البداهة مشاهدة باننا
تلتفت الى حقيقة التصور والتصديق ولو بالوجه فنحكم على ذى الوجه
اعنى التصور والتصديق حكما بديهيا بانهما متباينان تباينا ذاتيا
اى نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد والبياض بانهما متباينان وان
لم يحصل كنههما فى الذهن فان الالتفات اليهما يكفى لحكم التباين النوعى
فافهم قسمان ما هو الاظهر من هذا البيان ان الاذعان كيفية
انكشافية هو الحق كما بينا لا كما زعمه ناقد المحصل انه من لواحق الادراك
لا نفسه الا ان يقال ان المراد بالتصديق المصدق به بما هو مصدق
به فاذا حصل المصدق به كذلك فى الذهن يحصل فيه حالة ادراكية
اخرى مغايرة للحالة الحاصلة بعد التصور فقط ويكون تلك الحالة
مغايرة للاذعان فتلك الحالة والحالة الحاصلة بعد حصول الصورة
التصورية فى الذهن فقط متغايران تغايرا نوعيا وهذا مما يكفينا

الوجدان السليم

الوجدان السليم فان بعد حصول الصورة التصورية والحالة الادراكية
المترتبة عليه لا يحصل في الذهن في صورة التصديق الا الاذعان فتامل
فيه فان للناظر مجال المنع ان التصور لا يتعلق اه بشكل هذا بانا اذا
رجعنا الى وجداننا نعلم بتصور القضية والنسبة التامة الجزئية اي الوقوع
واللاوقوع وهو المسمى بالتخييل فوجوده بديهي وجداني فهذا المذهب
لا يمكن تصويره ولك ان تقول ان في التخييل انما يتعلق التصور بوجه
من وجوه القضية والنسبة لا بنفسها فح لا يتحد متعلق التصور والتصديق
فان متعلق التصديق نفس القضية او النسبة على اختلاف الاراء
ومتعلق التخييل الذي هو التصور وجه من وجوهها نسبة تقييدية
اه وهي متعلق الشك عندهم وهو فاسد كما قال بعض الفضلاء من المتاخرين
وهو الحق عندي فان الشك عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع
للواقع فما لم يتعلق بالوقوع واللاوقوع لم يتحصل البتة واما القول بانه
يتعلق بالنسبة التقييدية بشرط الوقوع واللاوقوع او بتلك النسبة من
اعتبار الوقوع واللاوقوع بحيث يكون الاقتران معها في اللحاظ دون
الملحوظ كما في التشخص بالنسبة الى الشخص فخروج عن التحصيل فان
الضرورة شاهدة بان مناط التعلق هو الوقوع او اللاوقوع بحيث
لو قطعنا النظر عن النسبة التقييدية يحصل الشك ايضا فيكون النسبة
التامة هو المتعلق حقيقة ولو فرضنا تعلق الشك بها فانما هو بالعرض
بمعنى ان الوقوع واللاوقوع اللذان هي موردهما مشكوك فيكون

تعلق الشک بهما اولا و بالذات هذا علی طور الاخبر واما علی طور الشرط
فان ارید به معنی مساوق للاخیر فیرجع الیه وحاله کما تری وان ارید
الحیثیه التعلیلیه فقط فیصادمه البداهه ایضا فان المتعلق بالذات
بمعنی عدم الواسطه فی العروض ح یکون النسبه التقییدیه فقط ولو بجعل
الوقوع واللاوقوع وهو لا یعقل فان الشک کما عرفت عبارة عن تجویز
مطابقة الوقوع واللاوقوع وهذا التجویز متعلق بالذات بهما فلا یکون
النسبة التقییدیه متعلقا کذلک اللهم الا بالعرض ولیس کلامنا
ههنا فیه والوجدان السلیم له وهذا لان النسبة امر انتزاعی و
المعانی الانتزاعیه حقایقها لیست الا ما حصل فی الذهن فحقیقة
النسبة الجزییة لیست الا ما حصل فیه ونعلم بشهادة البداهة ان ما
حصل من النسبة التامة الجزییة امر بسیط یعبر عنه بالفارسیة هست
ونیست فبعد حصول الموضوع والمحمول لا یحصل فیه الا نسبة واحدة
یعبر عنها باللفظین المذکورین فلا یرد ح ما اورد ان الحقایق التی شاء
یجوز ان لا یحصل فی الذهن فبساطتها وترکیبها بعد تحت حجب
الاستار مستورة نعم یرد علیه ان حصول شیء فیه علی وجه الاجمال
لا یستدعی علم ترکیبها فیجوز ان یکون المفهوم من قوله زید قایم
نسبة متالفة من نسبتین ای التقییدیه والوقوع ولما کان حصولها
علی وجه الاجمال والاتحاد اختفی علی الذهن البساطة والترکیب
بل شدة الوحدة یعلم انهما واحدة اقول هذا فی الموجودات

الجزء

الخارجية واما في المفهومات الانتزاعية فحقايقها ليست الا بانتزاع
العقل فبساطتها وتركيبها قد يحصل بشهادة الوجدان وانكاره يلحق
بانكار الوجدانيات اللتي هي قسم من الضروري الاترى ان مفهوم
الوجود المصدري يعبر عنها بالفارسية بهستى ليس كنهه الا ما
يحصل في الذهن والحاصل عنه يعلمه العقل على سبيل البداهة
انه معنى بسيط وهذا وجداني وانكاره يلحق بانكار الضروري
نعم في الموجودات الخارجية البسيطة بحسب لحاظ العقل يبقى
احتمال انه يجوز ان يكون مركبة ولا يشعر بتركيبها العقل وفي بعض
الموجودات الذهنية ايضا واما المفهومات اللتي لا وجود لها
ولا تحقق لها الا بحسب الاعتبار فقد تيسر حكم الوجداني بانها بسيطة
وهذا ظاهر لمن له فهم مستقيم فتامل دون المحقق اه فيه بحث
قوي وهو الحق بتدقيق النظر وهو ان الطبيعة من حيث هي هي اعني
مرتبة لا بشرط شئ وهو اللذى يعبر عنه بما لا يعتبر فيه الاذعان
وعدم الاذعان اعم بحسب التحقق من مرتبة الطبيعة المقيدة
بقيد اعتبار الاذعان وهو اللذي يعبر عنه بمرتبة بشرط شئ ولا شك
ان المرتبة الاولى يصدق عليها ويتحقق معها عدم اعتبار الاذعان
فما لم يعتبر فيه الاذعان اعم مما يعتبر فيه الاذعان بحسب التحقق فان
العلم التصديقي اعني المعتبر مع الاذعان يتحقق فيه كلاهما اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان الطبيعة المطلقة اعني ما لم يعتبر فيه الاذعان

اعم بحسب التحقق من الطبيعة المقيدة اعنى ما يعتبر فيه الاذعان واذا ثبت
تحقق الاولى مع الاذعان و قد تحقق مع عدم اعتبار الاذعان ايضا فيفسد
قوله دون التحقق فان قلت ان المقيد اعتبر فيه الاذعان والمطلق لم يعتبر
فيه فلو تحققا فى مقام واحد يلزم اعتبار الاذعان وعدم اعتباره وهو
اجتماع النقيضين قلت لا استحالة فيه فانه بحسب المرتبتين ففى مرتبة الذات
لم يعتبر وفى مرتبة العارض يعتبر فباختلاف الجهات يرتفع الاستحالة
الا ان يقال ان الاول عند المحشى رح مالم يعتبر فيه الاذعان فى مرتبة العارض
ايضا فيكون متنافيا للثانى اى المعتبر مع الاذعان بحسب المفهوم والتحقق
كلاهما فانهما يكونان نقيضين صراحة وهما لا يكونان اعم بحسب التحقق
والمفهوم الا ترى ان الوجود واللاوجود لا يكونان اعم بحسب المفهوم
والتحقق كذلك ما يعتبر فيه الاذعان فى مرتبة العارض ومالم يعتبر فيه
الاذعان فى تلك المرتبة متنافيا كذلك فافهم فانه دقيق هذا
الحكم اه انكان المشار اليه بلفظ هذا انقسام التصور والتصديق وتسمية
بالحكم من جهة انه مضمون القضية اعنى ان التصور والتصديق منقسم
الى البديهى والنظرى واطلاق الحكم على مضمون القضية من جهة انها
مضمونها شايع فى الكلام كان بديهيا فقط كما ينطق به تمام القضية
اعنى مع انضمام حكم البديهى اليه وانكان المشار اليه تمامها فهو
بديهى اونظرى على البداهة والترديد وعلى التقديرين لا يثبت
الحكم المشار اليه انقسامه الى البديهى والنظرى فانه يفضى جمع المقسم

مع الاقسام

مع الاقسام ويحصل على التقديرين وايضا لا يقتضي قسمة التصور اليهما
فان بديهة الحكم او نظريته لا يلازم بديهة التصور والنظرية اى لا يلازم
واحد من الاولين واحدا من الاخرين فلا يكون هذا الحكم مثبتا لنفسه الا
ان يقال انه مثبت لبعض نفسه فان بديهة التصور والتصديق او نظريته
جزء من مجموعهما مستفاد من الحكم كما لا يخفى على المتامل بل الحاصل
نظرا هذا الترقى من المتاخر الى المتقدم بالذات والزمان فان النظرى
متاخر عن النظر كذلك اذ النظر له مدخل فى حصول النظرى بعد ذلك
فافهم قال الشيخ فى منطق الشفاء اه اقول لا يمكن توجيه كلام الشيخ
على وجه يخرج عن المغالطة نعم يمكن بيان اصل المطلوب بوجه دقيق
اخر بان حصول شئ عن شئ كما يكون فى الخارج على نحوين الاول كون
الشئ الثانى داخلا فى الاول ومماثلا له فى الماهية ككون الكوز عن الطين
والسرير عن الخشب والثانى خلافه ككونهما عن فواعلهما كذلك حصول
شئ عن شئ فى الذهن قد يكون بحيث يماثل الشئ الثانى الاول
مع مداخليته فيه بحسب تمام الاجزاء او بعضه كتصور الحد ودعن
تصورات اجزائه الحدية وكحصول تصديق النتيجة عن تصديق
الصغرى والكبرى وكذا عن تصديقات الاقيسة الاستثنائية
وقد يكون حصول شئ عن شئ فى الذهن لا عن الحيثية المذكورة
بل على نحو حصول المعلولات عن فواعلها المتباينة كحصول التصديقات
عن بعض التصورات فانهما مع تباينهما قد يكون وجود ا[illegible]

يفيد وجود الاخر كما ترى فى اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان فيهما
يحصل الجزم بمجرد تصور الملزوم والنحو الاول من الحصول الذهنى هو
الاكتساب المعتبر فى علم الميزان فان قواعد المنطق يتكفله دون غيره و
النحو الثانى منه لا يكون معتبرا فيه ولا يبحث عنه اصلا وح يتم الدليل
على امتناع اكتساب التصور عن التصديق وبالعكس بالاكتساب المعتبر
وهذا كما قيل انه لا تعريف والكسب بالمفرد مع وقوعه بالفعل وحده و
الخاصة وحدها بمعنى ان لا يكون الكسب المعتبر بحيث يكون القواعد
المنطق دخل فيه بالمفرد فى حالتى وجوده وعدمه فان قلت يجوز ان
يكون نفس الشئ علة شئ آخر من غير مداخلة الوجود والعدم فيها
وهى تجتمع مع الوجود والعدم قلت كلا فانه ليست الماهية مقرونا
مع العدم بل فى حالة العدم يبطل اصل مرتبة الماهية ايضا فان قلت
سلمنا ان اصل مرتبة الماهية يفقد فى حالة العدم لكن فى حالة الوجود
يكون محفوظة فيجوز ان يكون العلة تلك المرتبة فقط دون انضمام
الوجود وانتسابه اليها قلنا ان وجود شئ عن شئ آخر لا يمكن
بدون وجود الشئ الثانى فان البداهة حاكمة بان يكون مفيد الوجود
لابد ان يكون موجودا وانا قلت تحقيق المقام له توضيح مع التنقيح
يتوقف على ثلثة مقدمات الاولى ان العلية والمعلولية من خواص
الهيئة التركيبية اى كون الشئ موجودا فى حد نفسه او فى حاله لكونهما
او قاعد امثلا بيان الاول منهما موكول الى ما تقرر عند المشائين القا

بالجعل الواحد

بالجعل المولف اعنى كون اثر الفاعل بالذات هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية مثل كون الشئ موجودا او معدوما فيما او قاعدا وهذا وان كان خلاف التحقيق عندى وعند بعض المحققين وليس مشهد بيانه ولئن ساعدنا التوفيق لنبين فى مقامه ولكن لا يضر المحشى فانه فى صدد اقامة البرهان على طورهم المشهور وبيان الثانى منها محال الى بيان الشيخ من انه ليس يجوز ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه بل لابد من انضمام احدهما اليه وبيانه ان المعلول اذا فرضنا وقوعه سواء كانت العلة واقعة اولا فليس للعلة ح مدخل فى المعلول واذا لم يكن له دخل فلا يكون علة حقيقة تهف وفيه نظر من وجهين الاول النقض بالواجب تعالى فانه علة للممكن بالنظر الى ذاته تعالى وليس فيها شائبة التركيب و الثانى ان العلة فى الممكنات يجوز ان يكون بالنظر الى ذواتها من حيث هى هى وان كانت تلك المرتبة محفوفة بالوجود فى نفس الامر اذ فى حالة العدم نفقد مرتبة الذات من حيث هى هى ومن حيث كونها ماخوذة مع الوجود فانه لا ثبوت للمعدومات عند المحققين كما بين فى موضعه ودفعه ان كلام المحشى ح ههنا فى العلة التى هى الكاسبة بالكسب المعتبر اعنى ما يقع فيه الترتيب وليس ذات البارى تعالى كذلك لبساطته تعالى وايضا ان البداهة شاهدة بان العلة لابد ان يكون موجودا بحيث يكون لوجوده مدخل فيه وهو ظاهر وح يندفع النظر من وجهين و المقدمة الثانية ان العلة على تخوين الاول ان يكون مطلقا اى

ـة لا يكون عليتها مختصة بظرف دون ظرف كعلية الواجب تعالى بالنظر الى الصورة الخارجية والذهنية والثاني ان يكون مختصة بظرف دون ظرف كعلية الكاسب للمكتسب فانها فانما يعتبر بحسب الذهن فقط دون الخارج وفى هذا القسم يلزم اتحاد ظرف العلة والمعلول وهذا ضروري فان ثبوت النسبة اعنى العلية بحسب ظرف يستدعى وجود المنتسبين بحسب ذلك الظرف ايضا وهذا معنى قول المحشى رح وما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه و المقصود من هذه المقدمة ان الكاسب علة للمكتسب من القسم الاخير فيجب اتحاد ظرفيهما فان قلت كون الشئ علة شئ بحسب وجود الذهنى لا يستدعى كون الشئ الاول موجودا فى الذهن الا ترى ان ذات الواجب تعالى على مذهب التحقيق علة للموجودات مع انها ليست موجودة فى الذهن وما قلتم ان النسبة فرع تحقق المنتسبين فى ظرفيها فحق ان اريد نفس مفهومها الانتزاعى لان نفس مفهوم النسبة ظرفها الذهن فقط فانها معنى انتزاعي لا يوجد فى الخارج اصلا ولا شك ان عند العقل معنى علية الشئ للشئ يحصل فى الذهن ولو بالوجه العرضى وان اريد تحقق النسبة بحسب الخارج اى تحقق منشاها فيه فلا يستدعى تحققهما فيه الا ترى ان الاتصاف الانتزاعى الخارجي لا يستدعى عن تحقق الصفة فيه وبالجملة لا يلزم من كون الشئ معلولا بحسب ظرف كون علته بحسب ذلك الظرف متحققا فيه قلت معنى قول

المحشى وهو معلول بحسب ظرف فعلية الخ ان ماينتزع عنه المعلولية بحسب ظرف
فعلته اى ماينتزع عنه علته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه
ضرورة توافق المتشايفين لهذين المفهومين فى الظرف الواحد وهذا
غنى عن الابانة وهذا معنى القسم الثانى من العلة والضرورة شاهدة
بان انتزاع العلية اى الكاسب والمعلولية اى المكتسبية من المكتسب
انما هو بحسب ظرف واحد فيجب اتحاد ظرفيهما وهو المطلوب من المقدمة
الثانية والثالثة ان الهيئة التركيبية الحملية اللتى يصلح للعلية و
المعلولية بل الكاسبية والمكتسبية فى التصور من الموجودات الخارجية
وفى التصديق من الموجودات الذهنية ومعنى كون الهيئة من الموجودات
الخارجية ان موضوعها بحيث ينتزع منه تلك الهيئة بحسب ظرف الذهن ككون
الشئ كليا مثلا بيان الاول ان التصور له جهتين الاول جهة كونه من
حيث هو اى مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهو بهذه الجهة لا يصلح
للعلية والمعلولية والكاسبية والمكتسبية فانهما فرعان للهيئة التركيبية
وهو بهذه الجهة من المفردات والثانى جهة القيام بالذهن وبهذه
الجهة يصلح لها الوجود التركيب وهو انضمام الصورة الى الذهن وهذا
الانضمام انضمام خارجى والصورة الماخوذة بهذا الاعتبار من الموجودات
الخارجية بيان الاول ان الانضمام على نحوين خارجى والذهنى والثانى
منتف فانه يقتضى وجود الحاشيتين فى ظرف الذهن وليس الذهن
موجودا فيه لبطلان ظرفية الشئ لنفسه فتعين الاول وبيان الثانى

ان الموجود الخارجي ما يترتب عليه الاثار والصورة بهذه الجهة يترتب عليه
الاثار والانكشاف وبيان الثاني ان التصديق له جهتان ايضا جهة كونه
من حيث هو اي مع قطع النظر عن لحاظ الخلط اي خلط المحمول مع الموضوع
وبهذه الجهة لا يتميز عن التصور بل فرد منه وجهة كونه مع ملاحظة خلط
المحمول مع الموضوع وما هو ملحوظ الخلط فهو قابل للكاسبية والمكتسبية
ومن الموجودات الذهنية لعدم ترتب الاثار عليه فان الملحوظ من حيث هو
هو لا يترتب عليه الاثار اذا تمهدت المقدمات فنقول المقدمتين الاولين
ثبت منهما ان الكاسب والمكتسب لا بد ان يكونا هيتين تركيبتين مجامعتين
في ظرف واحد وثبت من الثالثة ان التصور والتصديق من حيث
هيتهما التركيبية لا يكونان مجامعين في ظرف واحد فيحصل منهما ان التصور
لا يكون كاسبا للتصديق ولا مكتسبا منه وكذلك التصديق لا يكون كاسبا
للتصور ولا مكتسبا منه وهو المطلوب فيه نظر من وجوه ثلثة الاولى
منهما كما اقول ان الكبرى منقوض بصورة التخييل فانه تصور وهيئة التركيبية
الحملية مجامعة للهيئة التركيبية للتصديق فان الهيئتين التركيبيتين هما
موجودتان في الذهن وبيانه انا تصورنا القضية كزيد قايم مثلا فهذا
التصور من الموجودات الذهنية مع قطع النظر عن القيام بالذهن
مشتمل على الهيئة التركيبية وهو من الموجودات الذهنية والثالثة
منها ان التصديق من جهة لحاظ الخلط له جهتين جهة كونه من حيث
هو وجهة كونه قايما بالذهن وهو من هذه الجهة من الموجودات

الخارجية لترتب

اعنی الذهن م

الخارجیة لترتب الاثار فیجوز ان یکون کاسبا للتصور من هذه الجهة والثالثة
منها ان العلة والمعلول اعنی الهیئة الترکیبیة الکاسبة والمکتسبة وان کان
لابد لهما من اتحاد الظرف حقیقة کما قررنا سابقا وهو حاصل فی التصور و
التصدیق بای جهة اخذت کل واحد منهما لکن لایلزم ان یکون لابد لهما
من وحدة الاعتبار بحسب الظرف الواحد حقیقة وما ذکر من اختلاف التصور
التصدیق فی الکاسبیة والمکتسبة فانما هو من جهة الاخیر اعنی الاعتبار
فقط دون الاول وهو لایکون بین البطلان وانما قلنا بحسب الاخیر فقط فان
الصورة الحاصلة التصوریة من حیث هی ومن حیث القیام معلوم
وعلم وقد تقرر ان الفرق بینهما اعتباری کما مر من المحشی ایضا وکذلک
الصورة التصدیقیة من جهة لحاظ الحاظ ومع قطع النظر عن القیام
الذهنی ومن جهة لحاظ القیام به انما یکون الفرق بینهما بحسب الاعتبار
فقط واما الظرف حقیقة فی جمیع تلک الاعتبارات فلا تغایر اصلا و
لقد طولنا الکلام فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام فکان هذا الکلام
له حاصله انه علی تقدیر نظریة الکل لایحصل ذات شیء فی الذهن اذ ذلک
الحصول اما ان یکون بالمراتبیة او بدونها لاسبیل الی الثانی فان العلم
النظری یترتب علی النظر وهو بالمراتبیة ولا الی الاول فان المراتبیة انما
یکون بالقصد والقصد هو الطلب وطلب المجهول المطلق محال فلابد
لحصول الذات المجهولة من سبق علمها بالوجه دفعا لطلب المجهول
المطلق وحصول الوجه علی تقدیر نظریة الکل موقوف علی صرف الزمان

من الازل الي حد معين ولايكون الزمان من ذلك الحد الي حد آخر متناهيا
عنه غير متناه بل لايكون الخارج ايضا من القوة الي الفعل من ذلك الحد
الي الابد غير متناه فلا يمكن حصول الذات فيه واذا لم يحصل ذات لم
يحصل وجه ما فانه ذات من الذوات فان قلت ان المراتية عبارة
عن الالتفات الي شئ بتوسط شئ اخر وذلك قد يكون بلا قصد
وقد يكون مع القصد كما لا يخفي علي من له ادني تامل فان الالتفات
الي شئ قد يكون بدون القصد وقد يكون مع القصد وكذا الوسيلة
اليه قد يكون قصدية وقد يكون بخلاف ذلك ففي المراتية اللتي
لاتكون بقصد وارادة يكون حصول المراة بلا قصد وهذه المراة
ايضا ذات من الذوات ولا يلزم بحصولها في الذهن من مباديه
الغير المتناهية من سبق علمها بالمراة الاخري فان سبق العلم
لامتناع طلب المجهول المطلق واذ قد فرضنا المراتية غير قصدية
فلا طلب ههنا فانه مرادف للقصد فاذا لم يتحقق القصد لم يتحقق
الطلب فلم يلزم من عدم سبق علمها بالوجه طلب المجهول المطلق
فلم يلزم الاستحالة قلت ان العلم اللذي يكون بلا قصد وارادة وان كان
بالمراتية والتفصيل هو من اقسام البديهي فان القصد معتبر في النظر
والفكر فانه كالجزء وصرح بذلك المحشي ايضا فعلي تقدير نظرية
الكل كل علم فرض يكون بالمراة القصدية وعلم المراة ايضا
لابد لها من مراة قصدية اخري وهكذا سواء فرضنا النفس حادثة

اوقديمة ويكون كل علم مسبوقا بعلم اخر ولايحصل العلم المسبوق اصلا بالبيان
الذى مر ذكره فلا يحصل على هذا التقدير علم اصلا وهو المطلوب للشارح
المحقق انت تعلم فيه من الاختلال اه اعلم ان التعريف الحدى و
الرسمى يكون تصورا بالكنه وبالوجه وفى التعريف مذهبان الاول مذهب
القوم فهم قائلون بان ماده صورة المعرِّف بالكسر معرفا بالفتح فعلى هذا
المذهب يجوز ان يكون المعرف بالكسر معرفا بالفتح وتيسر ان يكون فى تصور
الشئ بالوجه الوجه حاصلا بالكنه اى الذاتيات المفصلة بالحد التام ولا استحالة
فيه فانه لا باس فى ان يكون الشئ مقصودا بالذات وبالعرض بالنظر الى
جهتين فالوجه مقصود بالنظر الى وجهه وغير مقصود بالنظر الى ماهو وجه
له وكذا لا باس فى ان يكون متصورا بالذات اى اولا بالنظر الى ماهو وجه
له وبالعرض اى ثانيا بالنظر الى وجهه والثانى مذهب المحشى رح فهو
قائل بان المعرف بالفتح الذى يكون ذو الكنه وذو الوجه بالنسبة الى
معرفه بالكسر لايحصل فى ذهن اصلا وهذا ليس ببرهانى بل وجدانى
عنده وعليه يبتنى كلامه ههنا وفى كثير من المواضع وعلى هذا المذهب
لايجوز ان يكون المعرف بالكسر معرفا بالفتح ويلزم الاستحالة لوكان تصور
الوجه والكنه بالوجه اوبالكنه فانه ح يلزم اجتماع النقيضين فان كون
الشئ معرفا للشئ يقتضى حصوله بالذات فى الذهن وكونه معرفا بالفتح
لشئ آخر عدم حصوله فيه بناء على تلك الضابطة المقررة عنده فيلزم
اجتماع النقيضين فى تصور واحد فى زمان كذلك فان اختلاف

الحيثيات التعليلية لا يدفع التناقض كما تقرر عندهم وح معنى كلام
المحشى رح بناء على هذا المذهب ان علم الوجه فى تصور الشى بالوجه يكون
بكنهه دون بالكنه او بالوجه والابصار المتصور بالذات اى الحاصل بالذات
متصورا بالعرض اى غير حاصل فيه بالذات بل بوجه عرضى والمقصود بالعرض
اى ما لم يقصد ولم يلتفت اليه بالذات مقصودا بالذات اى ملتفتا اليه
بالذات وهذا اجتماع النقيضين وهو باطل واذا ثبت علم الوجه فى علم
الشئ بالوجه علم كنهه وعلم الشئ بكنهه لا يلزم ان يسبقه العلم بالوجه بذلك
الشئ فعلى تقدير نظرية الكل وقدم النفس يحصل تصور كنه الوجه بصرف
الزمان من الازل الى حد معين منه فى حصول مباديه فيمنع ح تصور
الشئ بالكنه دون الوجه وهذا غاية تقرير كلام المحشى رح انت تعلم
انه فاسد اما اولا فلفساد المبنى عليه من عدم افادة صورة المعرف بصورة
المعرف وسياتى ايضا واما ثانيا فلان علم كنه الوجه اما ان يكون بدون المراة
او بها والثانى ظاهر البطلان فان العلم بكنهه ما لا مراة فيه كما ذكره
المحشى والاول ايضا باطل فانا اذا فرضنا نظرية الكل فكل علم نظرى
وكل نظرى لا بد لكسبه المراتية اى كون الشئ الاخر مراة له فالعلم بكنهه
من اقسام البديهى وهو لا يتصور على تقدير نظرية الكل فافهم وما
قيل انه هذا القول فى غاية المتانة ولا بد فعه ما دفع به المحشى كما
سياتى واقول فوق ذلك القول بان النفس اذا كانت قديمة استوعبت
ازمنة غير متناهية فى جانب الماضى فاستوعب شهود غير متناهية ففى

نصف شهر حصل للنفس مبدء الوجه مباينا لجميع مبادی الكنه وفی النصف
الاخير من ذلك الشهر حصل مبدء الكنه مباينا لجميع مبادی الوجه وهكذا
فی كل شهر فاذا جاء الشهر اللذی كنت فيه مثلا حصل جميع مبادی الوجه
الغير المتناهية المتباينة لجميع مبادی الكنه وكذا حصل جميع مبادی الكنه
المتباينة لجميع مبادی الوجه فحصل النفس مبادی الوجه الوجه اولا وجعله
مراة لذی الوجه فحصل علم الشئ بالوجه ثم اشتغل لتحصيل الكنه من مباديه
الغير المتناهية علم الشئ بالكنه ايضا فتم به علم الشئ بالوجه وبالكنه بلا
اشتراك المبادی فيدل علی غفلته لو هذا الكلام يدل علی غفلته من
معنی التصور بالكنه وبالوجه علی الوجه اللذی قرره فان علم الشئ بالاسم
التام علم بالوجه بالمعنی اللذی قرره مع ان مبادی الجنس القريب الماخوذ
فيه ملحوظ فی الذات فثبت اشتراك الوجه والكنه فی بعض المبادی
وايضا قد يكون كل مبادی الكنه بعض مبادی الوجه كالانسان اذا
جعل وجها للحيوان مثلا وكالموجود مثلا اذا جعل وجها للوجود علی
القول بالتركيب فيه وبالمعرف بالفتح له انت تعلم ان هذا مخالف
للقوم فلا يصح الكلام المبنی عليه حجة لهم ولا يسلمه الخصم ايضا فلا يقيم
حجة عليه والقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح بالذات اخترعه
المحشی مخالفا لجمهور الحكماء بلا دليل بل تقيم الدليل علی خلافه فان هذا
ينفی وجود علم النظری فی التصورات راسا مع وجوده بالضرورة
اذ المرتب علی الكسب والتعريف ح لا يكون صورة لعدم حصولها بعد النظر

بل الالتفات الى الشئ المعرف بالفتح وهو ليس بعلم بل فعل من افعال النفس
ولا يوسوسك الوهم بان المرتب هو صورة المعرف بالكسر من حيث
الالتفات الى المعرف بالفتح والمرتب عليه نفسها مع قطع النظر عن هذه
الحيثية فان الفهم السليم والذهن المستقيم يحكم بان نفس صورة المعرف
بالكسر لا دخل لها فى الترتيب بل الترتيب حقيقة للالتفات اولا او للاقتران
به وهما لا يكونان علما بالضرورة فتامل فيه فان للمجادل ان يقول ان الفرق
بين البديهي والنظرى بحسب الاعتبار فقط فالصورة من حيث هي معرف
بالكسر بديهى ومن حيث الالتفات الى المعرف بالفتح نظرى والترتيب
الماخوذ فى تعريف النظري هو الترتيب الصوري كترتيب الشئ باعتبار
على نفسه باعتبار آخر متصورا بالذات وبالعرض له فيه ان هذا ليس
ابين استحالة من كون الشئ موقوفا على نفسه كما هو معنى الدور بل يجوز
العقل ان يكون شئ واحد متصورا بالذات وبالعرض بالنظر الى الواحد
جهتين كما انه يجوز على تقدير التسلسل ان يكون كل من التصورات الغير
المتناهية متصورا بالعرض فان كل واحد منها ح كما انه متصور بالعرض
بالنسبة الى واحد متصور بالذات بالنسبة الى آخر وتحقق ما بالعرض
بدون تحقق ما بالذات انما يستحيل لو انتفى ما بالذات مطلقا او
بالنسبة الى الآخر وان لم يكن مطلقا وههنا القسم الآخر لم ينتف والحق
مع المحشى رح بناء على مذهبه وان لم يكن حقا كما مر فان المذهب المقرر
عنده ان المعرف بالفتح لا يحصل فى الذهن اصلا والمعرف بالكسر لابد

من حصوله فيه فعلى تقدير الدور يكون كل من المبادى والمطلوب معرفا ومعرفا
بالفتح فيلزم ان يكون حاصلا فى الذهن وغير حاصل وعلى تقدير التسلسل
يكون كل من المبادي معرفا ومعرفا فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل كما
عرفت وهذا اجتماع النقيضين وهو محال وهذا معنى قول المحشى رح
فنظرية التصورات كلها يستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان
لا يحصل شئ منها اقول والحق انه على تقدير نظرية الكل سواء كان النفس
قديمة او حادثة قادرة على الكسب حين التجرد والانخلاع او لا يلزم ان
لا يحصل علم اصلا سواء كان تصوريا او تصديقيا اما على تقدير الحدوث
او عدم القدرة حين الانخلاع فظاهر واما على تقدير قدم النفس وقدرتها
على الكسب حين التجرد والانخلاع فانه ان كان طريق الكسب فى التصورات
ما زعمه المحشى من عدم حصول صورة المعرف بالفتح كما ذكره فعدم
الحصول ظاهر ايضا فان فى التصورات يلزم اجتماع النقيضين كما
ذكرنا واذا لم يحصل التصور لم يحصل التصديق ايضا وان كان طريق
الكسب ما ذهب اليه القوم من حصول صورة المعرف بالفتح عند التعريف
وهو الظاهر عند العقول السليمة فلا يحصل علم تصوريا كان او
تصديقيا على ذلك الطريق ايضا فان الحصول هو الوجود والوجود
لا يحصل ما لم يحصل الوجوب كما تقرر فى مدارك الحكماء وبرهانه ان
القوي مع تساوى نسبة الوجود الى الموجود يلزم فى حصول وجوده
الترجيح بلا مرجح واذا ترجح جهة الوجود كان العدم مرجوحا وترجح

المرجوح من المحالات فامتنع العدم واذا امتنع بلغ الوجود الى حد الوجوب
فلا يحصل الوجود ما لم يحصل الوجوب وحصول الوجوب يلازم لامتناع
جميع انحاء العدم واذا تسلسل الكواسب على تقدير نظرية الكل وقدم
النفس الى غير النهاية فلا شك ان كل كاسب علة ناقصة للمكتسب فلا يكون
ما وراء هذه السلسلة علة تامة لواحد منها فيجوز ان يرتفع السلسلة
براسها واذا لم يحصل احالة هذا النحو من العدم فان محيله اما ان يكون
نفس ذات المعدوم فهو محال لامكانه والممكن لا يحيل عدمه او العلة
الناقصة وهي ايضا لا يكون محيلة للعدم ايضا بل لا يكون المحيل الا العلة
التامة ولا يوجد فان السلسلة فرضنا عدمها وما وراءه ليست علة تامة
فانها عبارة عن مجموع العلل الناقصة وقد فرضنا ان بعضها داخل السلسلة
وفرضنا عدمها ايضا واذا جاز بعض انحاء العدم لم يحصل الوجوب فلم يوجد
السلسلة فلم يوجد علم اصلا وهذا البيان بظاهره قوي وعندي فيه
شيء وهو ان العلة الناقصة يجوز ان يحيل بعض انحاء العدم للشيء
فلا يلزم ان يقتضي الوجود ليصير الناقصة تامة ويلزم خلاف المعرض
فعدم كل واحد من سلسلة الكوالب يجوز ان يكون محالا بالعلة الناقصة
كالواجب ومعلوله الاول وعدمه مع وجود السوابق بالعلة التامة
هو الواجب او معلوله مع السوابق وح يقتضي وجود اللاحق التسلسل
ولنا على تقدير نظرية الكل وقدم النفس براهين اخرى قوية خوف
الاطالة لا يرخص ذكرها فانه لا يتم الا بدعوى البداهة اه قيل يتم

بدعوى المعلومية.

بدعوي المعلومية فقط ايضا ولايحتاج الي دعوى البداهة وجوابه ان
للخصم يسئل عن طريقها بانه بديهي او نظري وعلى الثاني يقول يستلزم
الدور او التسلسل وهما محالان فلا يتم الدليل فثبت الشق الاول فح
يؤل الى دعوي البداهة وهو المطلوب على ضرب من المصادرة
المصادرة عبارة عن توقف علم الدليل على علم المطلوب لا عن توقف
اصل الدليل على اصل المطلوب والا يلزم المصادرة في الشكل الاول
ضرورة توقف كبراه على النتيجة فان الشخصية او الجزئية جزء من الكلية
واللازم ههنا نوع من المصادرة وهو توقف علم الدليل على علم المدعى عند
استفسار الخصم فانه اذا استفسر بان مقدمات دليلك بديهي او نظري
على الثاني يلزم الدور او التسلسل فلا بد من القول ببديهيتها فنقول
ان بداهة المقدمات واطرافها يستلزم بداهة بعض التصورات
والتصديقات فبعد هذا الاستفسار يلزم توقف علم الدليل على
المدعى وهو المصادرة فلا يتوجه ان المدعى نفي كسبية الكل او بديهية
البعض وبعد تسليم بداهة المقدمات واطرافها لا يلزم علم
اصل المدعى فان الاول وان ثبت ملازمته الثاني لكن لا يلزم
من علم احد المتلازمين علم الاخر فان قلت بل الثاني عين الاول فيستلزم
العلم العلم قلت كلا بل مغاير له وان سلم العينية فتفاوت العنوان
تفاوت البداهة والنظرية الا ترى ان الحمل الاولي في بعض
العنوان يكون بديهيا وذلك الحمل في بعض العنوانات يكون

نظرية فافهم فانه دقيق فكانه اراداه هذا الكلام من المحشي
عجيب فان المطلوب بداهة البعض اي بعض كان فبداهة المقدمات
واطرافها كما هي فرد من البداهة مطلقا كذلك بداهة بداهتها
ايضا فردمنها وبالجملة لا تفرقة بينهما في الفردية فلا ينفع القول بدعوٮها
في اول الوهلة وثانيها الموصوف بالنظري له المراد بالنظري ذاته
اعني الموصوف بمفهومه والمراد بموصوفه الموصوف بذاته اعني
العالم بذاته وباقي كلامه واضح لا يلزم ان يمكن له اذ يجوز ان يكون
خصوصية لبعض الافراد ابيه عما يصح على نفس الطبيعة من حيث هي واذا
ثبت تغاير الجهات فلا منافاة الا ان يقال له وحاصله ان كل ما يمكن
للفرد يمكن لفرد آخر بالنظر الى نفس الطبيعة من حيث هي هي بمعنى انه
لا يابي الطبيعة عن اتصافه فانه لو كانت آبية امتنع امكانه للفرد المفروض
اتصافه وهو كما ترى فاذا فرض امكان القوة القدسية لفرد من الانسان
لم يكن فرد آخر منه اي فرد كان آبيا عنها بالنظر الى الطبيعة من حيث هي فلكل
فرد منه يمكن حصول كل مفهوم بلا نظر بالنظر الى الطبيعة من حيث هي واذا
الشايع في الامكان وغيره من المواد الثلثة اعني الوجوب والامتناع لخذها
بالنظر الى الطبيعة من حيث هي والشايع هو المعتبر في التعريفات فيكون
تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر بمعنى انه لا يمكن بدونه منقوضا
بساير افراده لانه يمكن لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى الطبيعة
من حيث هي فان قلت لعدم استقامة المعنى قد يصرف الكلام وانكان

نعم يعني

تعريفا عن الظاهر فلعلهم ارادوا عدم الحصول الا بالنظر الى الشخص الفاقد
قلت ان اريد بالفاقد من حيث انه فاقد فقد يرجع الى توجيه المحشى بما قال
ان قرر الجواب وان اريد بالشخص مصداق الشخص الفاقد مع قطع النظر
عن التعبير بهذه الحيثية فلا يجزم بالنظرية لا على سبيل البداهة ولا على سبيل
النظرية فانه لم يقم دليل على اباء الشخص عن القوة القدسية لفرد من افراد
الانسان والضرورة ايضا ليست شاهدة على ذلك كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة من حيث انه فاقد قلت حيثية الفقدان غير ضرورية لكل
انسان فلم يكن المرتب عليه اعنى الحصول بالنظر ضروريا فلا يصدق عدم
امكان الحصول له بغير النظر فلا يتحقق النظري قلت تلك الحيثية قد تكون
ضرورية بالنظر الى علتها وان لم تكن ضرورية بالنظر الى ذات كل انسان
فبالنظر الى هذه الضرورة يمتنع الاكتساب بغيره وايضا معنى ضرورة الشئ
بشرط الوصف انه لو فرض الوصف ضروريا يلزم ضرورة ذلك الشئ
وان لم يتحقق ضرورة الوصف وهذا المعنى الشرطي لا يستدعى ضرورة الوصف
الا ترى الى قولك ان تحرك الاصابع ضروري لزيد بشرط الوصف بمعنى انه
لو فرض الوصف له لصدق ضرورة التحرك ثم يتوجه على هذا التوجيه ما ذكره
المحشى من ان المتعارف فى الامكان اخذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث
هى ولا شك ان طبيعة الفاقد من تلك الحيثية غير ابية عن الحصول بلا نظر
فان القوة القدسية يجوز عليها ودفعه ان الامكان اذا نسبت الى الشئ
المطلق اى الذى لم يقيد بقيد الحيثية يكون مراده اخذه بالنسبة الى

النظر

الطبيعة لو ذا نسبت الى الطبيعة المقيدة بشرط ايجاباً وسلباً يكون المراد اخذه
كذلك بالنظر الى القيد وههنا اريد فى التعريف ولو بالتجوز اخذه بالنظر الى
القيد ثم يرد على هذا التوجيه ما ذكرت سابقاً بانه لم يجز مر بالنظري اذ يجوز
على كل فاقد من حيث انه فاقد حصول كل مفهوم على سبيل البدل بلا نظر
فان فقدان القوة القدسية لا ينافى ذلك كما لا يخفى فافهم   اذ المعلول
لا يترتب له وفيه منع ظاهر فان المقدر الضروري ان المعلول انما يترتب على
شئ له مدخل فى الوجود وان امكن ان يحصل بدونه والذهن المستقيم
يحكم بان الترتب لا دخل فيه الا لما له مدخل فى الوجود ولا مدخل فيه لا
متناع الحصول بالغير فان الضرورة لا يقتضيه والبرهان لا يقتضى به لعدم
قيامه بعد وسياتى ما ذكره بعد فى الاستدلال وتزييفه منا بل قد يقام   وجه
البرهان على خلافه فانهم حكموا بان العلة التامة لا يكون اضعف تحصلا
من المعلول وايضا حكموا بان وجود الطبايع الكلية اضعف من وجودات
الاشخاص ففى صورة تعدد العلة التامة على المعلول الشخصي على
سبيل التبادل لو كانت العلة طبيعة احدها يلزم المحذور المذكور
فلا يكون العلة للتشخصات الا المعينات الشخصية ولا شك ان المعلول ح
يمكن وجوده بدون كل واحد من تلك المعينات وان كان لها مدخل
فى تلك التشخصات فقد ثبت الترتب على المداخل بدون اعتبار لعدم
امتناع الحصول بالغير ولا يعتبر هذا القيد فى مفهوم التوقف ايضا
فان العلة مفسرة به فلو اعتبر فى مفهوم التوقف اعتبر فى مفهوم العلة

ايضا فيلزم

ايضا فبطل قولهم بالتعدد على سبيل البدلية مع انهم قالوا به ثم انا وان
سلمنا بطلان التعدد على سبيل البدلية ايضا فلا يضر لاصل الجواب فان
حاصله منع كون التوقف بمعنى امتناع الحصول بل يجوز ان يكون بمعنى
المداخل فقط وهذا المعنى وان كان مجازا فى الاصطلاح ولكن متحمل للضرورات
من انتقاض التعريف وغيره فافهم والخلاف انما هو له واما الصورتان
الاوليان فباطل قطعا اما الاولى فلان حصول المعلول ان كان بالمجموع فهو
العلة التامة وان كان باحدى العلتين فذلك هو العلة وان كان بواحد
معين منهما فالاخرى يكون لغوا فلا يكون علة واما الثانية فلان المعلول
اذا تم حصوله بواحد معين منهما فاذا تعاقب الاخرى فاما ان يحصل
لها وجود المعلول اولا على الثانى لا يكون علة متعاقبة وعلى الاول فاما ان
يكون الوجود الحاصل بها عين ما حصل بالاولى يلزم تحصيل الحاصل
او يكون غيره فيلزم كون الشئ الواحد الشخصى موجودا بوجودين
حقيقيين فى الخارج فى زمان واحد وهو باطل فان هذه المعانى
اه انت تعلم ان الموجد للشئ والمصدر له يكون متقدما عليه بالضرورة
وهذا لا يستلزم الاحتياج والتوقف بمعنى امتناع الحصول بالغير
نعم يستلزم لكل واحد منهما بمعنى المصحح لدخول الفاء وبالجملة
لا تلازم بين المعانى الثلثة المذكورة فى كلام المحشى وان اريد بالمصدر
الموجد المتقدم لا يستلزم الاحتياج بالمعنى المذكور لا بالضرورة ولا
بالدليل فلا يتم الدليل فافهم فالصواب فى الجواب اه اعترض

عليه من وجهين الاول انه لايتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل
بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء السلسلة الى نظري حاصل بالحدس
قبل فى جوابه انا سببا فى صدد اتمام الدليل ولو فرضنا اتمامه فبالنظر الى
فاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد اقول ان الجواب المذكور فاسد
من كلا الوجهين المذكورين فيه اما الاول فلان القول يعرفون النظري
بهذا التعريف وهم يستدلون على نفي كسبية الكل بحديث الدور او التسلسل
ولا يلزم واحد منهما على ذلك التقدير لو كان النظري يحصل للكاسب بالحدس
مثلا فتوجيه التعريف بالوجه الذي وجهه المحشي يرجع الى توجيه القائل
بما لا يرضى قائله وهو باطل واما الثاني فلان فاقد القوة القدسية قد
يحصل له ايضا بعض المطالب بالحدس فان القوة القدسية عبارة
عن قوة يحصل بها جميع المطالب بالحدس فيجوز ان يحصل لفاقدها
بعض المطالب بالحدس ايضا فينتهي سلسلة الاكتساب الى ذلك
البعض فلا يلزم الدور او التسلسل فان قلت يجوز ان يكون مراد
المجيب من فاقد القوة القدسية ان لا يحصل له شيء من المطالب بالحدس
الطرق الخمس المشهورة فلو كان الكل نظريا بالمعنى الذي رامه المحشي يلزم
الدور او التسلسل بالنظر الى ذلك الشخص قلت كلا فان هذا الشخص
لم يحصل له نظر فضلا عن نظري والدور والتسلسل يتفرعان على حصولهما
فاذا بطل المتفرع عليه بطل المتفرع فافهم والاعتراض الثاني ان
البديهي بالمعنى المذكور يلزم ان لا يقطع به مع ان المحسوسات والحدسيات

وغير ذلك بديهيات عند القوم قطعا ومنهم المحشي ايضا وجه اللزوم
ان البديهي بالمعنى المذكور يستلزم ان لا يحصل بخو من حصوله بالنظر و
يجوز ان يحصل المحسوسات مثلا للاعمى بالنظر والحدسيات الفاقد القوة
القدسية بالنظر ولا مضايقة فيه ودفعه المحشي في بعض الحواشي بان
المراد بالمحسوسات بما هي بالمحسوسات وكذا الحدسيات ولا شك ان
المحسوسات بالحيثية المذكورة لا يحصل لاحد بالنظر كما لا يخفى وكذلك
الحدسيات وفيه انه على هذا التوجيه لا يتجه كلامه الآخر المذكور في
تلك الحاشية ردا على القائلين باختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص فان لهم ان يقولوا ان نفس المعلومات يختلف بالبداهة
والنظرية باختلاف الجهات الماخوذة بالنظر الى الاشخاص نعم يقبل
التوجيه كلامه المذكور ههنا من ان البداهة والنظرية لا يختلفان
باختلاف الاشخاص والاوقات كما لا يخفى على المتامل بالتامل الصافي
نقي عن الكدورة فتامل تاملا صائبا وتفكر تفكرا فايقا لا ما هو حاصل
في الذهن اه فان قلت مرتبة المعلوم هي الطبيعة من حيث هي هي
لا تكون مجعولة ولا تكون معلومة بالذات كما تقرر عند المشائين
فلا يكون الكاسب علة لها ولا هي معلولة له فلا تكون مترتبة على
الكسب بالذات بل المترتب عليه الطبيعة من حيث القيام فيكون
هي النظري بالذات وكذلك البديهي فيكون المتصف بالبداهة
والنظرية هو العلم بالذات دون المعلوم قلت لا نسلم ان الحق هو الجعل

المؤلف وان سلمنا حقيقة فلا نسلم ان المعلوم هو الطبيعة من حيث
هي بل الطبيعة من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام
به علم ولا شك ان الحصول والوجود مترادفان فالموجود الذهني
الذي هو المعلوم حقيقة يكون معلولا للكاسب في الذهن ومترتبا
عليه في الذهن ولهذا قال المحشي في بعض المقامات ان الموجود الذهني
هو المعلوم والعلم موجود خارجي فان قلت قد تقرر ان الكاسب علة
لوجود المكتسب في الذهن وان المعلولية في الاشخاص بالذات وفي
الطبايع الكلية بالعرض فان وجود الطبيعة والشخص واحد كما
تقرر في موضعه وهو منسوب الى الشخص بالذات والى الطبيعة بالعرض
والمعلولية على نسبة الوجود والا يلزم تقدم ما بالعرض على ما بالذات
وهو كما ترى فالمكتسبة التي هي المعلولية في الذهن حقيقة يكون
صفة المتصورة القايمة الشخصية التي هي العلم حقيقة دون وجود
الطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعلوم في الكليات قلت ليس
الامر كما زعمتم ان وجود الطبيعة وجود بالعرض فان وجود الطبيعة
مقدم على وجود الشخص وقد يكون علة له كما في وجود الصورة
الجسمية مثلا فان وجود طبيعتها علة لوجود الهيولى ووجود
الهيولى علة لوجود الشخص الجسمية فيكون وجود طبيعة الجسمية
ايضا علة لوجود شخصها فكيف يكون وجود الطبيعة بالعرض
بالنظر الى وجود الفرد فان ما بالعرض متاخر عن ما بالذات انما تشخص

بالمحال ودفع

بالمحل له وفيه نظر فان اختلاف اشخاص الاعراض يكون بانحاء اربعة بنحو
باختلاف الماهية كالسواد والبياض وباختلاف المحل كالسواد القايم
بهذا الشخص والقايم بشخص آخر وبالزمان كالسواد القايم بهذا الثوب
مثلا في هذا الزمان والقايم به في زمان آخر وباختلاف الجهات كما في اشخاص
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى الاولى فانها مع وحدة الطبيعة والمحل
والزمان يختلف بالاشخاص بسبب اختلاف الجهات كالاستعدادات
مثلا فيجوز ان يكون العلم البديهي والنظري مختلفان بالتشخص بسبب اختلاف
الجهات فقط مع اتحاد الطبيعة والمحل والزمان ولعل تلك الجهات الحدس
والتواتر والنظر مثلا فتامل اى التحصيل له انت تعلم ان التحصيل
كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين وكان المتبادر من توقف الحصول
على النظر ان لا يمكن حصول فرد منه بدونه فيرد النقض بالنظر الى من يمكن
له القوة القدسية كذلك المتبادر من احتياج التحصيل الى النظر ان
لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواجد للقوة
القدسية من حيث انه واجد وما يستخلص به من الاول يستخلص به
من الثاني فلا وجه لاهونيته عنوان القسم الثاني اه عنوان القسم
الثاني هو مفهوم النظر الماخوذ مع النسبة اعني ما يستفاد بحسب اللغة
عن لفظ النظري ومفهومه ما يفهم بحسب الاصطلاح اعني المتوقف
على النظر وعنوان القسم الاول اعني البديهي هو مفهوم البداهة
مع النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما لا يكون متوقفا على النظر فالنظر

داخل فی عنوان القسم الثانی ومفهومه غیر داخل فی عنوان القسم الاول و
یکون داخلا فی مفهومه واما حقیقة البدیهی و النظری اعنی ما یصدق علیه
هذا المفهوم کالانسان والفرس والحرارة والبرودة فالنظر غیر داخل فیه
والخزانة معا اه فیه اشکال من وجهین الاول ان النسیان قد یطرء
علی المعقولات ایضا ولاشک ان خزانة المعقولات هی العقل الفعال
وهی قدیمة غیر مادیة فلا یمکن زوال الصورة منها والا یلزم الاستعداد
الموجب للمادة والثانی ان بعض المعقولات قد یطرء علیه الذهول بالنظر
الی الشخص فی النسیان بالنظر الی شخص آخر فیلزم حصول صورته فی
العقل الفعال وعدم حصولها فیه والخلاص عن الاشکالین بان معنی
زوال الصورة عن الخزانة زوال علاقة الاخذ دون زوال نفس الصورة
ففی صورة النسیان لا تزول الصورة عن العقل الفعل بل تزول علاقة
اخذ النفس الصورة منه وفی الذهول یبقی هذه العلاقة علی خلاف
ما علیه الجمهور اه ولا مخالفة فی جواب المحشی بقوله وما سنح لی الخ حیث
صرح بان العقل الفعال خزانة المدرکات للعقل الصرف ولم یصرح بان
شانه فی الصواق التصدیق وتصور و فی الکواذب التصور فقط
کما صرح به الشارح المحقق واما الادراک المطلق فلم ینکره الجمهور ایضا
ولکن ان تقول فی دفع المخالفة عن کلام الشارح بانه قصد بالتصدیق
مطلق الاذعان وبالتصور الحفظ لا ادراک اللذی لا یکون مع الاذعان
واما الجمهور فهم اخذوا فی مورد التقسیم التصور و التصدیق علی وجه

بمعنی الادراک

يخص بالحادث بان اخذ والحصول المأخوذ فى تعريفهما بما يكون بعد الذات
بعدية زمانية وذلك لجعلهما مقسما للبديهى والنظرى واستكراههم
التخصيص مرتين مرة فى العلم بالحصولى الحادث ومرة فى التصور والتصديق
الحادثين فلا مخالفة فانهم لا يبالون باطلاق مطلق التصور والتصديق
على القديم وانما يبالون باطلاق التصور والتصديق المعتبر فى التقسيم الذى
يكون مقسما للبديهى والنظرى فافهم ذلك فانه سانح عزيز لان
الاشكال اه فيه انه لا اشكال فى طريان الذهول والنسيان على تصديق
الكواذب من حيث هو تصديق ايضا فان تصديق الكواذب يجوز ان
يكون قايما بالعقل الفعال ايضا لا على وجه يصح حمل المصدق عليه بل على
سبيل التصور فقط كقيام ماهية الحرارة عند تصورها بالذهن فانه
لا يصح حمل الحار عليه نعم مطلق الحمل لا ينكر فيقال ذو ماهية الحرارة
كذلك يقال ان العقل الفعال ذو ماهية التصديق الكاذب ولا ضير فيه
وبالجملة العقل الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ايضا ولا يلزم
المطابقة بين الخزانة وما هى خزانة له بان يكون الشخص المخزون واحدا
فيهما فانه من المستحيل لان لامتناع قيام عرض واحد شخصى بمحلين
وكذا لا يلزم ان يكون نحو الحمل اى حمل المخزون واحدا فيهما فانه لم
يدل الدليل عليه بل الدليل يقتضى حفظ المخزون بنفسها مع قطع
النظر عن الشخص وكيفية الحمل فالنفس اذا ارتاضت بالرياضات الوهمية
يحصل لها صفاء ومناسبة قاصرة مع العقل الفعال فما دام بقاء

اثر ذلك الرياضت باخذ المصور منه ولكن الوهم لمخالفة العقل به يغلط
كما فى كيفية قيام الصور التصديقية للكواذب فتعرفه قايما على وجه
التصديق فيصدق لكن لا يحصل لها علم على التفصيل لذلك العرفان
هذا القدر يكفى للقول بالخزانة فلا يرجع هذا الى جواب المحشى بقوله
وسنح لى الخ واما التصديقات الصادقة فيحصل فيها للنفس مناسبة
تامة مع العقل الفعال فتشاهد كما هى فيه ونظيره فى عالم الاجسام على
بعض الوجوه مفهما للاذهان القاصرة ان الشمس مضى بضياء صاف
عن الكدورة ففى مزايا الصافية المصقولة غاية الصيقل ينطبع على
طريقة الطبيعيين مثل ذلك الضوء كانه هو واما الاجسام الكدرة
المصقولة ادنى الصيقل فيرى ذلك الضوء على كيفية اخرى مباينة
للاولى واستفادة كلا الضوئين من الشمس ونظير هذين الاستفادتين
استفادة النفس للتصديقات الصادقة والكاذبة من العقل الفعال
وهو المصحح للقول بخزانيته لها مطلقا واما اطلاق الخزانة فى الاجسام
المحسوسة فمعنى زايد من جهة انتقال شخص المخزون من الخزانة الى ما
خزانة كما يقال ان هذا البحر خزانة ذلك البحر بسبب انتقال الماء الشخصى
وبهذا البيان ظهر جواب قول المحشى السابق من عدم المطابقة بين
الخزانة وما هى خزانة له فافهم في معانى الحروف اه واعلم ان معنى
الحروف فى مرتبة العلم بكنهه حاصل فى الذهن بالذات وغير ملتفت
اليه كذلك فان الذهن لا يقدر على التوجه اليها بالذات فى هذه

الرتبة ولا ان

المرتبة ولذا لا يكون محكوما عليه وبه فيها ويعتبر عدم استقلالها ايضا
فبهذه المرتبة ولما في مرتبة علم الشيء بالوجه ان يجعل بعض العنوانات
مرآة لتلك المعاني الجزئية فهي ملتفت اليه بالذات وغير حاصل كذلك
وفي هذه المرتبة يحكم على المعاني الجزئية الحرفية فافهم ويقابله التخييل اه
المراد بالمقابلة ههنا مطلق المباينة دون المقابلة المشهورة فان
التضاد من شرطها التعاقب لا يمكن ههنا كما لا يخفى واما انتفاء التضايف
وتقابل العدم والملكة والايجاب السلب فظاهر . والثاني الحركة
من المطالب اه واعلم ان النفس اذا قصدت في تحصيل مطلوب نظري
ينتقل من المطلوب الى المبادي فيحصلها مناسبة للمطلوب في التصورات
وفي التصديقات كذلك مع كونها واقعة صادقة في نفس الامر
وقد يقع الخطاء في هذا الانتقال بان يظن المبادي الغير المناسبة
مناسبة للمطلوب ويظن الكاذبة صادقة بل الخطاء ينشاء من
هذا والكافل لدفعه مباحث الصناعات الخمس وينتقل من المبادي
الى المطلوب فترتبها ترتيبا تصوريا او تصديقيا ويقع فيه الخطاء
ايضا والكافل لدفعه ساير مباحث المنطق ولذا وقع في كلام
بعض الفحول ان المنطق عاصم بالنظر الى الخطاء في الصورة فقط
وبهذا ظهر ان الاصطلاح على المعنى الثاني هو المناسب للفن واما
الاصطلاح على المعنى الثالث فغير مناسب له كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة   وقد اصطلح المتاخرون اه هذا الاصطلاح اما بالنظر

الى ان اتيان المبادى المناسبة وتميز الصحيحة من الفاسدة من الحركة
الثانية وفى الحركة الاولى انما يعتبر محض الانتقال من المطالب الى
المبادي والترتيب اللذي هو من لوازم الحركة الثانية بنظر فيه ملاحظة
ما فيه من الصحيح والفاسد وتقديم البعض على البعض وغير ذلك واما
بالنظر الى ان الكفالة التامة لرفع الخطاء للمنطق انما هى بالنظر الى
الحركة الثانية واما الخطاء فى تميز المبادى الصادقة من الكاذبة
فالمنطق غير كافل له كما سياتى فافهم بهذا الاعتبار اه وفيه ان الاعتبار
هو اعتبار الالتفات ولاشك ان النفس لايقدر على التفاتات غير
متناهية فى زمان متناه ودفعه ان للالتفات فرد انتد يجيا فى
الزمان وافراد ابنات فى كل ان فرد منه لم يكن فى الان السابق و
اللاحق فبهذا الاعتبار يمكن الحركة فان قلت ان الالتفات عبارة
عن توجيه النفس وهو فعل من افعالها وقد بين فى موضعه ان
الحركة فى الفعل باطل قلت ان للفعل معنيين الاول مطلق التاثير
والثانى التاثير التجددي اى ما يكون بذاته يقتضى التجدد وهو
المعولة عندهم وانما ثبت بطلان الحركة فى الفعل بالمعنى الثانى
كما ينادى عليه ذلك الموضع لانه لايمكن فرد منه فى الآن لعدم
التجدد فيه والالتفات فرد منه بالمعنى الاول ولذا يقع فى الان
ايضا فان قلت سلمنا الحركة فى الالتفات اللذي هو الفعل
ولكن لايثبت مدعاكم وهو وقوع الحركة فى المطالب والمبادي

فانما الينا

فانهما ليسا فعلين قلت ان الحركة فى الالتفات يقتضى الحركة فى المطالب
والمبادى على طريق الواسطة فى الثبوت دون العروض فان بازاء
كل التفات انى يحصل فرد من المبدء كالحيوان بالنسبة الى الانسان
ففى صورة الفكر مادام يكون الحيوان مثلا ملحوظا يكون فرد انه بحيا
منه فى المدركة وفى كل ان من زمان ملاحظه يكون فردا منه لم يكن
فى الآن السابق واللاحق ويكون متعددا بحسب تعدد الانات فالمعتبر
فى الفكر حركة النفس فى المبادى بهذا الاعتبار ولا مضايقة فى ان
يكون للحيوان مثلا فى الذهن الواحد افراد متعددة بحسب تعدد
الاوقات فان الطبيعة الواحدة الحال كما يتعدد بحسب تعدد المحال
كذلك يتعدد بحسب تعدد الاوقات والجهات ايضا كما حققنا
وهذا الكلام من المحشى رد على استدلال النافين للحركة فى
الفكر فيكفى له التجويز واما دعوى ان فى الفكر انتقالا من المطالب
الى المبادى ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج الا
تصالى المفضى الى وجود الحركة بل عينه فليس بديهيا ولا برهانيا
اذ يجوز ان يكون بين كل احضارين ذهولا زمانيا فلا تثبت الحركة
الحقيقية اللتى كلامنا فيها نعم تيسر الحركة المجازية بمعنى مطلق
التغير او التغير التدريجى مطلقا اعنى اعم من ان يكون على سبيل الاتصال
اولا فان قلت يلزم ح تعطل النفس الناطقة فى اثناء الفكر في زمان
قلت لا مشاحة فى ذلك سيما اذا كان الزمان يسيرا فافهم على نفيس

النظر او الايراد وان كان متوجها بالنظر الى امور معلومة ايضا فان
الامر الواحد لا يكون امورا واذا اراد المحشي عدم توجيه الجواب الثاني
والثالث جعل مناط الاشكال لفظ الترتيب المذكور في التعريف
ولو كان معراه فان قلت قد يكون وجه الشيء متقدما على
الشيء ثم يصير معه ولا يلزم طلب المجهول المطلق لا قبل التعريف فانه
معلوم بالوجه المتقدم ولا حين التعريف فانه معلوم بذلك الوجه الذي
صار معه ولا بعد التعريف فانه لا طلب ح قلت مقصود المحشي رح من ان
الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف ان التعريف يعتبر بعده بمعنى
ان مبداء التعريف بعد علم المطلوب بالوجه فلو كان الوجه ماخوذا في
التعريف فاما ان يكون مبداء او وسطا او جزءا اخيرا على كل تقدير يلزم ح ان
يكون بعد ذاته فيلزم الاستحالة وهو تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عنها
الا بان لا يوخذ الوجه في التعريف وهو خلاف الفرض او بان لا يعتبر وجوده
سابق التعريف فيلزم في مرتبة السبق خلو المطلوب عن الوجه الذي علم به
ولا شك انه في ذلك المرتبة مطلوب الناظر فيلزم طلب المجهول المطلق
فان قلت لا يلزم الدور لاختلاف الجهات فالوجه من حيث ذاته سابق
ومن حيثية اخرى لاحق داخل في التعريف قلت فلا يكون الحيثية الاخرى
عين الوجه الذي علم به المطلوب سابقا بل غيره فاما ان يعلم به المطلوب
او لا على الاول يجري الكلام اليه بانها من حيث الذات اما ان يعتبر
وجودها في التعريف فيلزم الدور او بجهة اخرى فيجري الكلام اليها

على الثاني فلا يكون الكلام في علم الشئ بالوجه بل هذه الحيثية المجهولة والوجوه
الاخرى المجهولة سواسية في ادعاء ان يعتبر في التعريف فيمجه الحدس
الصايب بانا نعلم قطعا ان المطلوب عند تعريفه ليس هناك الا وجه معلوم
سابق وخاصة مفرد او فصل مفرد يعرف به فتامل وايضا لا ترتيب
اى لا يعتبر الترتيب بين الوجه المعلوم والمفرد المعرف بالكسر في التعريف
فان الوجه المعلوم يغمض النظر عنه في التعريف والا يلزم تحصيل الحاصل
واذا اغمض عنه فلم يعتبر الترتيب فيه وكذا لا ترتيب بين المشتق
اه فان الترتيب المعتبر في النظر هو الترتيب الزماني فالمشتق وان وجد
فيه الترتيب بين الذات والصفة والنسبة بحسب الذات دايما ولكن
لا يوجد بحسب الزمان فان الانسان مثلا اذا عرف بالكاتب والناطق مثلا
انما يعتبر في معرفته المفهوم الاجمالي وهو بجميع اجزائه موجود في الان
فان قلت قد يعرف بالمفهوم التفصيلي ولا شك ان اجزائه قد يوجد في
التقدم والتاخر بحسب الزمان ايضا قلت مورد النقض مفهومه الاجمالي
وبه يعرف كثيرا فافهم وليس بينه وبين اه هذا الكلام وقع من
المحقق الدواني وانت تعلم ما فيه من الفساد ظاهرا فان هذا الكلام يدل
على ان المشتق والمشتق منه وكذا محله متحد بحسب الذات والمفهوم
وينطق عليه كلام هذا المحقق صريحا في موضعه وح يكون الجوهر والعرض
في الخارج متحدان بالذات وهو باطل فلا بد ان يصحح كلامه بحيث يخرج
من السفسطة ثم نبين فساده بوجه ادق فنقول ان الخط مثلا اذا بصرناه

علمنا انه طول وطويل ومحل للطول فلا تفاوت بين المعاني الثلثة فيه و
انما يتفاوت في الثوب الابيض لامر خارج هو زوال البياض عن الثوب في
زيادة مفهوم الابيض عليه بسبب زواله عنه عند التسود ولو كان التفاوت
لنفس الذوات فيتفاوت في الخط وامثاله مع انه لم يتفاوت فيه فعلم
ان الثلثة المذكورة واحدة بحسب الحقيقة والتفاوت في المواضع لامور خارجية
اقول من الضروريات ان الامور المتحدة بالذات ولو في موضع لا يتغاير
بالذات والا يلزم قلب الحقيقة ولاشك ان الثوب الابيض يتغاير فيه كل من
الامور الثلثة للباقيين مغايرة المحل للمشتق والمشتق منه اعني العرض
والعرضي فظاهر لان بقاء المحل وزوالهما اول دليل على مغايرته بالذات
لهما واما مغايرة المشتق للمشتق منه فظاهر ان كان الاول مركبا من الذات
والصفة والنسبة كما هو مذهب اهل العربية والا فهو معنى بسيط
انتزاعي فقط كما يشهد به الفطرة السليمة وانكاره مكابرة صريحة فلا يصلح
بالنظر الى الذات ان يوجد في الخارج فلا يتحد بالذات مع المبدء الذي
هو موجود فيه كالبياض مثلا واما ما استشهد به من امر الخط والطويل
والطول فذلك مما لا يعباء به فان الطويل ماخوذ من الطول بالمعنى
المصدري وهو مفهوم انتزاعي بحت ولا متحد بالذات مع الخط الذي
هو من الموجودات الخارجية وكذلك مفهوم الطويل واما مغايرة
الطول للطويل بالذات فبالبيان الذي مر ذكره انفا وهكذا في امثال
ذلك كالوجود والموجود بالنسبة الى ذات الباري تعالى على مذهب

الحكماء والافاضل

الحكماء والاتصال والمتصل بالنسبة الى الصورة الجسمية والذي
اوقعه فى هذه الورطة الظلماء انه لما راى ان الفصل بالنسبة الى الجنس
خاصة لمحله الجنس وذاته فى مرتبة التجرد صورة له اذا اخذ كذلك فيكون
عرضا ولا يكون محمولا عليه واذا اخذ لا بشرط شئ فهو فصل مقسم وعرضى له
واذا اخذ بشرط شئ فلا تمايز بينه وبين جنسه بالذات فهذا بوهم ان
ساير العرضيات وان كانت عرضا بمعنى الموجود فى الموضوع حالة بالنسبة
الى محله وان كانت جوهرا كذلك اى يتحد معه فى مرتبة من المراتب و
الخلاص عن هذه الوسطة الظلماء ان التحقيق ان المبنى عليه فاسد فانه
لا يعقل اتحاد الماهيتين ذاتا فى شئ واحد عن مراتب الاعتبارات وقد
بيناه ذلك فى بعض الحواشى وليس هذا موضع تفصيله على انه فرق بين
الجوهر والعرض وبين الجوهرين فالاولان لا يتحدان قطعا بخلاف الثانى
ثم اقول ان المراتب الثلث يجرى فى كل كلى سواء كان عرضا كالسواد
او عرضيا كالاسود فلا يعقل تخصيص احد المراتب كالتجرد بواحد منهما
كالعرض وثانيهما كالاطلاق وبالاخر كالعرضى فافهم ذلك كله فانه دقيق
انت خبير اه هذا الاعتراض عندى فى غاية التحقيق فانظر
بعين التحقيق فقد اشتبه عليه اه اقول ان الحرارة اذا كانت
قايمة بنفسها فانما يكون حارة بمعنى محرقة ومبدءها الاحراق دون
الحرارة فلا يتحد المشتق مع المبدء وكذلك الضوء اذا كان قايما
بنفسه كان مضيا بلا شبهة ولكن مبدءه الاضاءة وهى امر زايد

على الضوء فلا يتحد المبدء والمشتق فيه ايضا ربما يصدق على الوصف
اه وذلك كالموجود والممكن فانهما يصدقان على مبدءهما كالوجود والا
مكان فانهما موجودان وممكنان بالضرورة وكذلك على النسبة ايضا
فانها موجودة وممكنة ايضا بلا شبهة ليس فعل اه ان اريد بالفعل
والتاثير ايجاد الصورة فهذا القول حق ولكن لا يوهم لفظ الترتيب
لذلك ان اريد به مطلق التاثير للنفس والفعل فهذا القول باطل
فان للنفس حال الفكر توجهات آنية وتدريجية عقيب شوق
وتعب فهي فعل بلا شبهة كامر تفصيله والترتيب انما يوهم لمطلق
الفعل او الفعل المخصوص سوى ايجاد الصورة فلا يصلح ذلك
وجها للعدول الا ان يقال الملاحظة مخصوصة بالمعلومات التى
لابد للفكر منها والترتيب يوهم لايجاد الوضع اللذى لا دخل له فى
الفكر وذلك بناء على ان الترتيب كثيرا ما يستعمل فى المحسوسات
والاحتراز عن الالفاظ الغير المناسبة والاستعمال الماانوسة فى
التعريفات اولى من اهمالها فالمراد بالفعل فى قوله ليس للنفس
فعل فعل الموضوع ولا يخفى ما فيه من البعد يوهم التخصيص اه
بخلاف لفظ المعقول الماخوذ فى التعريف المختار فانه يعم المظنون
والمجهول بالجهل المركب فانهما حاصلان فى العقل ولم يطرء عليه
شئ يوهم التخصيص لامن حيث الكثرة اه المراد بالتعقل من حيث
الكثرة ان يتعقل فى زمان كثير او آنات متكثرة بحسب تكثر الاجزاء

ومعنى سلب الحيثية المذكورة ان يكون زمان تعقل المبادى المترتبة وانه واحداولذا قال ان المراد بالترتيب تقدم بعضها على بعض لابحسب الزمان اى لابحسب الزمان التعقل الدفعى فلا ينافى حصول تعقله فى الان اولى فالمراد بالترتيب هو الترتيب بحسب الان منه السابقة فلا ينافى الاجمال اى الملحوظة بلحاظ واحد فى ان سنوح المبادى المترتبة على سبيل الدفعة نكان الفكر قد يلاحظ كل فرد فرد منه فى زمان او انات متكثرة على سبيل التفصيل وعند الحكم عليه يكون الملاحظة اليه واحدا كما ان القضية بحسب الزمان السابق يحكم عليها فى الان الواحد بكونها قضية منفصلة فهذا الاجمال لاينافى التفصيل السابق التغاير الزمان كذلك قد يلاحظ الى كل من الحيوان والناطق وكذا الى الصغرى والكبرى فردا فردا فى الزمان السابق على الحدس وفى ان الحدس سنح تلك المبادى المترتبة بحسب الزمان السابق دفعة واحدة فى ان الحدس فالتفصيل والترتيب فيهما لاينافى سنوحها دفعة واحدة لكونه مبدء ادرى متمما لعلتها فانه اذا وجد الفكر وجد فى ذهنه الامور اللتى فيها توجد تلك الحركة ثم وجد قصد الفكر قصدا نامالانتقال التدريجى فى تلك الامور وحدث الحركة الفكرية بلا شبهة الى ثلثة اقسام اه الاول نظريات يكون طرق اكتسابه بديهيا كالنظريات اللتى يكتسب من مباديها على طريق الشكل الاول والثانى نظريات لايكون طرق اكتسابه بديهيا بل نظريا لايقع فيه الخطاء والثالث

نظريات يكون طرق اكتسابه نظريا يقع فيه الخطاء في المنطق
يمكن ان اقول ان الفطرة والمنطق سواسيان فان اصل الخطاء ينشأ
من المادة فكما ان الفطرة لا يكفي لدفعه كذلك المنطق لا يكفي في دفعه
فان قلت مباحث الصناعات الخمس لا يكفي لدفعه فان المقاطع لا بد
ان يكون بديهيات وحصر البديهيات في الخمسة فاذا رعيت في المقاطع
واحدا من الاقسام الخمسة لم ينشاء الخطاء واذا لم ينشاء فيها لم ينشاء
في المبادي ايضا والخطاء في الصورة يتكفله المنطق بلا شبهة فالمنطق
اذا روعي جميع اقسامه في الفكر لا يقع الخطاء وهذه الرعاية ممكنة
لمن احاط قواعده احاطة تامة بخلاف الفطرة قلت كلا فان الاشتباه
في البديهيات كالوجدانيات باق دايما فيكون بعض القضايا
عند قوم وجدانيا وعند اخرين نظريا ويكون متواترا عند قوم وغير
متواتر عند اخرين وهكذا نعم يحصل نوع من الاطمينان في المحسوسات
ولا يلزم ان المقاطع كذلك والمنطق لا يفي لدفعه فالفطرة والمنطق
بالنظر الى هذا الخطاء سواسيان في عدم الوفاء الا ان يقال ان
الخطاء في الصورة يفي لدفعه المنطق بعد رعايته ويمكن تلك ولا
يفي لدفعه الفطرة وان يفي فلا يمكن رعايتها ايضا فمن هذه الجهة
سين الفرق وهو المراد للمحشي رح فتامل بالنظر الى القسمين
واما القسم الثالث فهو غير صاف عن الخطاء فلا يفي لدفع الخطاء
عن غيره يستلزم احتمال وقوعه انت تعلم ان الاحتمال

لا ينشأ

لايثبت له الاحتياج يقينا الى المنطق بل احتمالا ومقصودهم اثبات
الاحتياج الى المنطق يقينا فلا يثبت المطلوب فافهم ملغاة
فى احتياج اه انت تعلم ان معنى احتياج الشئ الى الشئ ان لايمكن
حصول الاول بدون الثانى امكانا بحسب نفس الامر فاذا فرضنا فى
نفس الامر تخصيص دفع الخطاء بالقانون الكلى وامتناع حصوله بالجزئيات
فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقى بمعنى ما لايمكن حصول الشئ
عن الشئ بحسب نفس الامر بد ونه اما الاحتياج العرضى فليس
بمتبادر فى اللغة فلا يكون معنى حقيقيا له والى هذا يشير كلام
المحشى رح فى الجواب ولو كان على التجوز وان كان باقى كلامه
لايلايمه بحسب الظاهر فافهم الى القانون المخصوص اه بل يجوز ان
يحتاج الى قوانين اخرى فيكون غيرها فلا يكون من جنس العلم
والمنطق من جنسه فافهم اى بين اه حاصله ان التعريف المذكور
ههنا للموضوع وان اخذ فيه بعض الالفاظ مطلقة او عامة بحسب
الظاهر ولكن المراد ههنا المقيد او المخصوص والداعى الى هذه
الارادة عدم استقامة معناه الظاهر بالبحث وان كان عبارة
عن مطلق البيان لغة لشموله المقاصد والمبادى وهى قد تكون
واضحات كما يشاهد فى المصادرات الهندسية لكن المقصود
ههنا هو البيان المخصوص اعنى ما يكون بالدليل او التنبيه
وذلك لان مسايل الفن انما تكون نظريات او بديهيات خفية

محتاجة الى التنبيهات اذ لا فايدة فى جمع الواضحات الا ترى ان
قولنا الشمس مشرقة والنار محرقة لا يكون من مسايل الفن وكذا
لفظ العرض يشمل لكل عرض من اى جهة كان لكن المقصود منه
العرض من جهة العرضية وذلك لدفع النقض كما سياتى ولا
حتياج الى التخصيص فى لفظ الاعراض اللتى هى جمع العرض
واما فى لفظ العوارض اللتى هى جمع العارض كما فى كلام جماعة
فلا حاجة الى التخصيص لانه قد تقرر عندهم ان الحكم المتعلق بالمشتق
يدل على علية المبدء له لغة الا ترى ان قولك لا يرحم الظالم معناه
بحسب اللغة لا يرحمه من حيث هو ظالم فمن يرحم ذاته بعد دفع
ظلمه لا يعد عاصيا لقولك لغة يلحقه لذاته او لما يساويه اه
فما يلحق الموضوع لذاته يلحق لعارضه الذاتى المساوى للموضوع
لامر يساويه وما يلحق الموضوع لعرض ذاتى مساو له يلحق لذلك
العارض لذاته وللموضوع وساير الاعراض الذاتية المساوية
له لامر يساويه وانما قيدنا بالعرض الذاتى المساوى للموضوع فان
العرض الذاتى قد يكون اعم من الموضوع واخص منه اذ المنافى له
العروض للامر الاعم والاخص دون عموم العرض وخصوصيته
ولا يتم تعليل المحشى رح بقوله فان ما يلحق الموضوع الخ فيه
مغاير الموضوع اه وفيه يتم النقض واما فى صورة الاتحاد
فلا نقض وكذلك ان تم النقض مطلقا فان المغايرة الاعتبارية

ثابتة مطلقا فافهم   هو المحمول اه فان البحث المعتبر عندهم هو ما
يكون بالدليل او التنبيه ولا شك انهما انما يدلان علي ثبوت المحمول للموضوع
دون بيان حقيقة الموضوع وثبوته فان قلت ذلك الثبوت نسبة بين
الموضوع والمحمول ونسبة النسبة الي منتسبين علي السواء والدليل
والتنبيه كما لا يدلان علي حقيقة الموضوع كذلك لا يدلان علي بيان حقيقة
المحمول ايضا فما وجه رجوع البحث الي المحمول دون الموضوع قلت
ثبوت المحمول للموضوع ثبوت المحمول لذاته واما ثبوت الموضوع فثبوت
ذاته فقط فان قلت ذلك في مرتبة الحلول واما في مرتبة الحمل
فلا يكون ثبوت ذات المحمول في نفس الامر اعني بدون انتزاع المنتزع
وبدون اعتبار المعتبر ثبوته للموضوع قلت ان الثبوت الذي يكون
في مرتبة الحمل والحكاية يكون كاشفا عن ثبوت المحمول ووجوده
الخاص فلذا ينسب اليه دون وجود الخاص للموضوع فلا ينسب اليه وهذا
هو المراد بالمرجعية فانظر بعين التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق
اراد بالحمل اه اقول الحق عندي خلاف ذلك فان الاعراض
الذاتية مطلقا لا يلزم ان يكون من محمولات المسايل فان البحث عنها
يقع علي انحاء شتي من جملتها ان تجعلها من موضوعات المسايل
وهذا كما ان الموجود بما هو موجود موضوع لفن الالهي والامور
العامة عوارض ذاتية له وقد يبحث عنها في فنها علي طريق
الموضوعية اي يجعل موضوعا لفنها ويجعل الاحوالات الشاملة

لها محمولا عليها فتلك الاحوالات وان كانت محمولة على الامور العامة
حملا بالمواطاة ولكن الامور العامة اللتي هي العوارض الذاتية لموضوع
فى الالهي لا يلحقه ولا يحمل عليه بحمل المواطاة الا ترى انه لا يقال إن
الموجود بما هو موجود وحدة وكثرة بل واحد وكثير مثله وهذا هو الحمل
الاشتقاقي فقول المحشي رح اراد بالحمل واللحوق فى تعريف العرض الذاتي
حمل المواطاة خلاف الحق بل الحق هو الحمل بالمعنى الاعم اشتقاقا كان
او مواطاة مطلقا من قبيل التسامح اه ليس التسامح فى الامثلة كلها
فالحركة والسكون في الطبيعيات مثلا والوجود والكثرة فى الالهيات
يكون المبادى فى هذه الامثلة على حقايقها فانها مبحوثة من حيث
معناها الحقيقي دون المعنى المشتق وما يتعلق به البحث فى فن
الامور العامة اى فن الحكمة مثلا انما هو معنى المبادى على طريقة
الموضوعية ولكن المنظور فى نظر الباحث انهما من العوارض الذاتية
لاصل موضوع الفن وقد فصلنا شيئا من ذلك فى بعض الحواشي
غير العرض اه فان فصول الجواهر عرض بالنسبة الى اجناسها
وكذلك العكس وليست بعرض لامتناع تقوم الحقيقة المتاصلة الجوهرية
من الجواهر والعرض عندهم واسبب فيه ان العرض فى فن البرهان
معناه الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفى فن قاطيغور
ياس مفسر بالقايم بالموضوع وهو لا يعم الجوهر غير الذاتي اه
فان الذاتي فى فن البرهان عبارة عن الملحق للشئ لذاته اولما

جسام فيه وهو

يساويه وهو غير الذاتي في ايساغوجي فانه عبارة هناك عن الداخل
او غير الخارج وهو مباين للاول والموضوع في الفن الاول عبارة
عما يبحث عن عوارضه الذاتية وفي فن قاطيغورياس عبارة عن
المحل المستغني وهذان التفسيران متغايران بالمفهوم وقد يتصادقان
ما يعم الواحد والمتعدد اه اقول هذا التعميم في غير موضع فان
المتعدد واما ان لا يلاحظ فيه جهة الوحدة فذلك باطل فانه يكون
كعد علم الفقه وعلم الطبيعيات علما واحد وذلك بعيد من
شان المحصلين او يلاحظ فيه جهة الوحدة وذلك كالايصال
الي المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي هو موضوعه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وح اما ان يجعل المفهوم الواحد
الماخوذ من تلك الجهة الواحدة موضوعا للفن ويجعل ذلك المتعدد
من انواعه وافرادها ويجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ
جهة الوحدة فيها والاول اولي فانه ان اخذ المفهوم الواحد الكلي
موضوعا للفن يعقل المتعلم ان كل ما هو داخل تحت هذا المفهوم
الكلي ويبحث عن عوارضه اللاحقة من حيث دخوله تحت
هذا المفهوم يكون من هذا الفن فلا اشتباه عليه اصلا واذا
جعل الموضوع امورا متعددة متعينة كما في فن الاصول مثلا
يشتبه علي العقل انه يجوز ان يكون سوي هذه الامور المعينة
امر آخر له دخل في تلك الجهة الواحدة ويكون منضما الي الاربعة مثلا

فيكون هذا المتعدد خمسة ويكون اخر فيكون ستة فلا يتحد الموضوع
عنده فيبقى الاشتباه في الموضوع وبالجملة ان المتعلم اذا علم ان موضوع
الاصول الموصل الى الفقه يتجدد الموضوع عنده وعلم ان ما يكون
كذلك ويبحث عنه يكون من الاصول واذا علم ان هذه الاربعة من هذه
بالجهة اعني من جهة الايصال موضوع الاصول يجوز عقله انه يجوز ان
يكون سوى هذه الاربعة امر اخر كذلك فيبقى بعد في اشتباه ولعمري ان من
انصف علم ان احد المفهوم الواحد للموضوعية وجعل المتعدد افراده اولى
من ان يجعل المتعدد موضوعا للفن ومشتركا في جهة فالاولى ان يعتبر
الموضوع في كل علم واحدا شخصيا او نوعيا او جنسيا واذا تركب الموضوع من
الافاحش فيجب اعتبار وحدته فتامل الزايدة على حقيقته اه الحقيقة عبارة
عن الماهية الماخوذة مع الوجود فلو جعل الوجود جزءا منها كان المراد من
الزيادة عدم كونه جزءا منها او عينا لها ولو جعل خارجا عنها معتبرا معها
في اللحاظ فقط كان المراد الزيادة على الاعتبار والا فالوجود والحيثية
الاخرى سواسيان في عدم الجزئية فالالهي يبحث فيه عن احوال الموجود
من حيث الوجود فهذه الحيثية وان خرجت عن ذات الموضوع ولكن
لا يخرج عن الاعتبار المذكور فالحيثية الزايدة كالتحرك للجسم يكون
زايدة على الاعتبار وهو المعتبر ههنا وان يصدق عليها الزيادة
بمعنى نفي العينية والجزئية ايضا فافهم فانه يحتاج الى تلطف القريحة
من حيث هويته اه الهوية عبارة عن الماهية الماخوذة مع

التشخص المساوق

التشخص المساوق للوجود فيكون ماخوذا معه ايضا بل قد يراد في الحقيقة بالمعنى المذكور فيكون فيه اشارة الى الحيثية الغير الزايدة وفي عديله يكون اشارة الى الحيثية الزايدة بالمعنى المذكور ح يتم الاستشهاد ليست علة للحوق امحاصله ان الحيثية المعتبرة في الموضوع ليست علة للحوق الاعراض الذاتية له فان الحيثية المذكورة ايضا من الاعراض الذاتية له ولذا يبحث عنها في العلوم كما هو ظاهر لمن تتبع في العلوم فلو كانت متممة للعلة الفاعلية او القابلة للحوق تلك الاعراض له لكان يرجع الى الدور وكذا في اكثر العوارض الذاتية لا يظهر وجه علة الحيثية لذلك اللحوق كالايصال بالنسبة الى عروض الجنسية والفصلية لمعروضيها في علم المنطق فان جنسية الجنس وكذا فصلية الفصل من اللوازم الذاتية اللتي لا يعلل كما يشهد به الوجدان فالحيثية المذكورة يكون علة البحث او قيدا له في نظر الباحث ففي المسايل يكون الحيثية محمولا فيها يكون العلة كعلة المحكي عنه الحكاية بل كعلة المحمود عليه للمحمود على طريقة المحشي رح كما مر بان يكون اتصاف الموضوع بالحيثية علة لاستنادها الى بعض افراده كاسناد الوجود المطلق الى الواجب تعالى اللذي هو من افراد الموجود بما هو موجود واما المسايل اللتي يكون المحمولات فيها غير تلك الحيثية فلا يخلو اما ان يكون متفرعا على الحيثية كالتناهي والتشكل للجسم من جهة المادة او يكون بتتميم تلك الحيثية متفرعا على تلك المحمولات كافادة الحد التام لكنه المحمل من تركيبه من الجنس والفصل وبالجملة يكون الحيثية المذكورة علة

للبحث اى لثبوت المحمولات لموضوعات المسايل على الطريق المذكورة
فى كتبهم بهذه العليات المذكورة فيكون منظورة فى نظر الباحث فى جانب
الموضوع لاحاجة اليه لعل وجه الاحتياج ان اختلاف البرهانين
يدل على اختلاف الحيثيتين فالدال اقيم مقام المدلول فتامل نفى
الواسطة فى العروض اه لابد ههنا من بيان معنى الواسطة فى الثبوت
والعروض وبيان بعض احوالها تزيينا وتدربا لذهن المتعلم فنقول
ان الواسطة فى الثبوت عبارة عندهم عن ان يكون الصفة اللتى اعتبرت
الواسطة فيها ثابتة لذى الواسطة بالذات ولكن بسبب تلك
الواسطة اى يكون علة ثبوتها تلك الواسطة وهذا منقسم ومنحصر فى
القسمين الاول ان يكون الواسطة وذيها كلاهما معروضان حقيقيان
لتلك الصفة والثانى ان يكون ذو الواسطة فقط معروضا حقيقيا لتلك
الصفة ولاشك ان للصفة فى الاول وجودان متعددان وفى الثانى
وجود واحد سواء كانت الصفة انضمامية كالسواد او انتزاعية
كالفوقية فان الانتزاعيات ايضا لها وجود فى محالها ومن الناس
من زعم ان فى القسم الاول اذا كانت الواسطة ذاتية لذيها كما يكون
جنسا او فصلا يكون للصفة وجود واحد وعروض واحد لان الجنس
والفصل متحدان مع النوع ذاتا ووجودا فالصفة الثابتة للنوع
بواسطة الجنس او الفصل لها وجود واحد وعروض واحد وهذا
وهم فاسد عندى فان التركيب الانضمامى ان كان هو الحق كما بينا

تحقيق

تحقيقه في بعض الحواشي فلا بد ان يكون للصفة على تقدير الواسطة في الثبوت
في هذه الصورة وجودان حقيقيان ان كانت الواسطة من القسم الاول
والا يلزم قيام عرض واحد شخصي بمحلين متغايرين بالذات وبالوجود
وان كانت الواسطة من القسم الثاني يكون لها وجود واحد شخصي قايم
بالنوع فقط فاما ان لا ينسب تلك الصفة الى الجنس او الفصل اصلا
فلا واسطة اصلا او ينسب فيكون الواسطة في العروض فقط فيلزم
الخلف وينعاكس الامر وان كان الحق هو التركيب التحليلي كما زعموا والتركيب
الاتحادي كما نسب الى البعض فح اما ان يكون الصفة قايمة بالكل فقط
ولا ينسب الى الاجزاء فلا يكون هناك واسطة اصلا او ينسب اليهما
فيكون الواسطة واسطة في العروض وينعاكس الامر ايضا واما ان يكون
قايمة بنفس الاجزاء التحليلية المنتزعة في الاول وبنفس ذوات الاجزاء
الاتحادية الموجودة في الخارج في الثاني فعلى تقدير تسليم علة الثاني
اعني قيام الصفة بذات الاجزاء من حيث هي للاول اعني قيامها
بالكل يلزم تعدد الصفة وتعدد العرض وبالجملة بالنظر الى الاتحاد
لا يتعدد الصفة فلا يتعقل الواسطة في الثبوت على النحو الاول
وبالنظر الى التعدد يتعدد الصفة والعروض فافهم ثم اعلم ان
الصفة في الواسطة في العروض يكون حقيقة في الواسطة وفي ذي
الواسطة يكون مجازا اما احد قسمي الواسطة في الثبوت اعني ما يكون
الواسطة وذيها معروضين حقيقة فالصفة وان كان في الثاني حقيقة

ايضا وكان الانسب ان يعد من احواله ايضا ويبحث فى الفن الذى
جعل الثانى موضوعا له على الاطلاق اى سواء كانت الواسطة اعم او
اخص او مباينا لكنهم نظروا لتشابهه بالواسطة فى العروض فى ثبوت الصفة
للواسطة بالذات عدوة فى جنسه واذا اعرضوا عن بحث الاحوال
المجازية للموضوع فى العلوم اسقطوا البحث عن الاحوال اللتى تلحق
الشئ بواسطة امر اخر واسطة فى العروض لما مر فاسقطوا البحث عن
الاحوال اللتى يلحقه بواسطة شئ آخر بالنظر الى احد قسمى الواسطة
فى الثبوت ايضا لنظمهم وعدهم له فى جنس الواسطة فى العروض الا
فى صورة تساوى الواسطة لذيها لشدة الارتباط وكمال الاختلاط
بسبب عدم انفكاك احدهما عن الاخر ففى الاحوال اللتى يلحق الشئ
لذاته اى بلا واسطة امر آخر سواء كانت الواسطة فى العروض او الواسطة
فى الثبوت فهم بحثوا عنه مطلقا وكذا بحثوا عن الاحوال اللتى يلحق
الشئ بواسطة امر اخر ولا يكون الواسطة معروضا له لمشاكلته للاول
وبعده جدا عن الواسطة ح العروض فيتلخص من هذا ان الاعراض
الذاتية المبحوثة فى الفن ما يلحق الشئ لا بواسطة شئ اخر اصلا او
بواسطة لاحد قسمى الواسطة فى الثبوت اعنى ما يكون ذو الواسطة فقط
متصفا بالذات واما الاحوال الملحقة للشئ بواسطة شئ اخر
سواء كانت الواسطة واسطة فى العروض او قسما اخر من الواسطة
فى الثبوت فلا يكون مبحوثا فى الفن الا بشرط تساوى الواسطة لانه

احق بان اه هذا ظاهر فی الواسطة فی العروض واما فی احد قسمی الواسطة
فی الثبوت اعنی ما یکون الواسطة وذیها کلاهما معروضان فکان الحق ان
یعد من احوال الواسطة وذیها وان کان اعم واخص ولکن الحق ما اشرنا
الیه فتامل ١٠ لا العارض الاعم اه وذلک لانهم صرحوا بان الفصل
من العوارض الذاتیة للجنس وکذلک العکس وبینهما العموم والخصوص
مطلقا وح لا استبعد فی ان یکون قولهم ان الجسم متصل مسئلة من مسائل
العلم الالهی الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود فان الاتصال
وان کان ذاتیا للجسم الذی هو موضوع المسئلة لکنه عرض ذاتی
للموجود مطلق وان کان اخص منه فان قلت یلحق له بواسطة کونه جسما
فیکون عرضا غریبا قلت بل الامر بالعکس فان الموجود یکون اولا متصلا
باتصال جوهری ثم بعد وجود الهیولی یکون جسما وتحقیقه فی غیر
هذا الفن یمکن ان یختص اه واعلم ان العوارض الذاتیة بعد ما
تبین حقیقتها الاصطلاحیة تنقسم الی اقسام الاول منها لوازم الماهیة
وهی ثلثة اقسام الاول منها ما هو مقدم علی الوجود فاما ان یختص
بطبیعة المعروض کالجنسیة والفصلیة ولا یبحث عنها فی الفن کما
اشار الیه المحشی رح واما ان لا یختص بها بل یسری الحکم الی الافراد کالامکان
بالنظر الی طبیعة الموجود بما هو موجود ولا یکون فی هذا القسم واسطة
اصلا لا فی الثبوت ولا فی العروض والثانی منها ما یکون عین الوجود او
مساوقا معه کالتشخص ویتصور فیها الواسطة فی الثبوت والثالث

منها ما يكون متاخرا عن الوجود اما ان يكون من لوازم احد الوجودين او
من مفارقاتهما دايميا او زايليا ويتصور في هذا القسم الواسطة في الثبوت
مطلقا والواسطة في العروض بشرط المذكور ليس معروضا حقيقيا
اه وذلك لان الضاحك ما قام به الضحك وهو حركة خاصة من الموجودات
الخارجية فلا يقوم لمفهوم المتعجب الذي هو من الموجودات الانتزاعية
لان المفهوم الانتزاعي مانع للاعتبار والخارجي موجود مع قطع النظر
عن ذلك والتحقيق اه بل الامر المساوي اعني المتعجب وان تاخذ
متحدا مع الطبيعة الانسانية وعارضه كلاهما عرضان ذاتيان للانسان
الا ان مبدء احدهما احد قسمي الواسطة في الثبوت للآخر وهو ما يكون
الواسطة معروضا حقيقيا فتامل عن الاحوال المنسوبة اه انت تعلم
ان الاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية فلم يكن تفسير المتاخرين
مغاير التفسير الشيخ الا ان يقال ان المحقق الدواني حمل قول الشيخ
الاحوال المنسوبة على الاعراض الغريبة فيصح على هذا التقدير
جعل قول هذا المحقق اعني قوله على ما ذكره المتاخرون احترازا
عن قول الشيخ فان المراد بالمتاخرين ما بعده من الفضلاء
دون المتاخرين من الحكماء فان الشيخ داخل فيهم فان الشيخ
قد وصف اه وفيه انه يجوز ان يكون المراد من المتاخرين
الحكماء منهم والشيخ داخل فيهم فتوصيفه لا يدل على عدم الخلل في
في المتقدمين وايضا يجوز ان يكون الشيخ داخلا في المتقدمين

ويكون اشارة الخلاف الى جمهورهم الا ان يقال ان الشيخ اوقف بحالهم
فلو كان لهم خلاف فيه لنقله الشيخ والحال انه لم يثبت منه النقل
الصورة تفسد اه ان كان مرجع الضمير فى قوله او بجعل جزئه موضوع
المسئلة موضوع العلم فيكون المراد بالصورة الجسمية والمراد بالتبدل
التبدل الشخصى فقط لكنه غير ظاهر والظاهر ان مرجعه نوع وح يكون
المراد بالصورة النوعية والمراد بالتبدل التبدل النوعى وفيه انه
لا يكون الترديد بقوله او جزئه موضوع المسئلة صحيحا فان الصورة
ح يكون بعض المراتب من العوارض الذاتية للجسم المطلق وان كانت
اخص لانها لم يلحقه لامر اخص فيكون البحث لكونه من الاعراض
الذاتية لموضوع العلم لا لانه جزء من نوع موضوعه فتامل
واسطة فى الثبوت اه انما شرط هاتين الواسطتين فان
الواسطة الاخرى من الواسطة فى الثبوت لا ينافى العرض الذاتى اصلا
وانما اخذ ابشرط لانه لو تجاوز الاعم فى العموم من موضوع العلم
لم يمكن اخذه من الاعراض الذاتية لموضوع ولا يبحث عنه فى الفن
اصلا اللهم الا على طريقة من جعل العارض للجزء الاعم من الاعراض
الذاتية ولا اعتبار لذلك ههنا واما العارض لامر اخص فقد وقع
البحث عنه فى جميع الفنون ويمكن اخذه من الاعراض الذاتية
بطريق اخر فالاشارة الى هذا اخذ شرط نفى العموم دون شرط
التساوي ويجوز البحث اه وستعلم عن قريب انه باطل فالاحتياج

ضروري كل حركة اه فالانقسام الى غير النهاية يعرض للحركة
بواسطة الاتصال وهو اعم من الحركة شموله الاجسام والزمان والشرط
ههنا معتبر ايضا اى لا يتجاوز فى العموم عن موضوع العلم والاتصال
كذلك فان قلت لوجد فى الزمان وهو ليس بجسم قلت معنى قولهم
لا يتجاوز فى العموم عن موضوع العلم ان لا يتجاوز عنه وعن عوارضه
بواسطة او بلا واسطة والزمان عارض للجسم بواسطة الحركة فان
قلت الاتصال يوجد فى البعد المجرد فيكون متجاوزا فى العموم عن
موضوع العلم بالمعنى اللذي ذكرتم ايضا قلت هو من الاباطيل عند
المشائين وقد يبنى الكلام على طريقتهم فلا يضر اصلا وكذا فى مثال
الشق الرابع قولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينها عدم
تخلل السكون عارض لنوع العرض الذاتى اعنى الحركة البطيئة
اللتى هى نوع من مطلق الحركة بسبب الاتصال اللذى لا يتجاوز
فى العموم عن موضوع العلم ولوحقه والحاصل اه والحاصل
ان طريق البحث لا ينحصر فيما ذكره المحشى رح بل قد يقع البحث
عن اصناف موضوع العلم واصناف اعراضه الذاتية وقد يقع
عن العرض الذاتى لعرض ذاتى موضوع العلم كالتقدم
والتاخر العارض للزمان العارض للحركة العارض للجسم وغير
ذلك كما يظهر لمن تتبع الفن هو محمول العلم اه اقول البحث
على نوعين جزئي وكلي فالاول عبارة عن اثبات المحمول للموضوع

بالاستدلال

بالاستدلال او التنبيه والمبحوث بهذا المعنى لايجب ان يكون محمول العلم ولا
بالعكس الاترى ان الاحوال اللاحقة لموضوع مطلق اعنى العلم قد يلحقه لامر
اخص فلا يكون من محمولات موضوع العلم وعوارضه الذاتية مع انه يبحث
عنها فى العلم ومن محمولات موضوع العلم قد يكون عوارض ذاتية له و
لايتعلق البحث بها بالمعنى المذكور اصلا كالامور العامة فانها محمولات
وعوارض ذاتية لموضوع العلم اعنى الموجود بما هو موجود ولايبحث عنها
على طريق المحمولية فى الفن اصلا والثانى عبارة عن ان يعتبر محمولات بعضها
يكون مبحوثا فى الفن على طريق المحمولية بان يجعل محمولا لموضوع المسئلة
ويثبت له بالبرهان او التنبيه وبعضها لايتعلق به البحث على هذا الطريق
اصلا بل يجعل موضوعا للفن ويثبت لها اعراضها الذاتية وبعضها
لايبحث عنها بهذين الطريق بل بطريق ثالث هو ان تنوع افرادها
على افراد موضوع العلم ويبحث عن جزئياتها فما وقع فى تعريف موضوع
العلم بما يبحث عن عوارضه الذاتية يشمل هذه الانواع من البحث
فيكون المراد بالبحث البحث الكلى فالبحث بهذا المعنى الكلى محمول
العلم كان محمول العلم هو المبحوث وبهذا البيان ظهر سقوط ما اورده
المحشى رح بقوله وانت تعلم ان المفهوم المردد الخ فان قوله ومايبحث
عنه على مايحكم به الضرورة وهو احوال الحقيقة فى خير المنع فان البحث
المعتبر فى محمول العلم هو البحث الكلى بالمعنى المذكور وهو لايستلزم
كونه امرا حقيقيا فالصنف الثالث من ذلك البحث يجوز ان يتعلق

بالمفهوم المردد ولا بجهة الضرورة كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة نعم
فى البحث الجزئي المذكور او لا يكون المحمول امرا حقيقيا على انى اقول
ان الامر الحقيقي ماذا اريد به ان كان المراد به الموجود الخارجي فسلا يلزم
ان يكون محمول المسئلة كذلك فان الزيادة والاشتراك والذاتية
تثبت للوجود وليس واحد منها من الموجودات الخارجية بل كثير
من محمولات المسائل كذلك وان اريد به ما لا يكون منتزعا من امور
متباينة متنافرة كالعسكر فالمفهوم المردد ليس كذلك بل له جزئيات
متباينة متنافرة للاجزاء كذلك وان اراد به ما لا يكون له جزئيات
كذلك فلا نسلم ان محمول المسئلة يلزم ان يكون كذلك فتامل
فى هذا المقام فانه حقيق له مقصودة بالذات اه انت تعلم ان
قصد الباحث اولا يتعلق بالاحوال الذاتية لموضوع العلم وان كانت
تلك الاحوال امورا انتزاعية كما مر وثانيا يتعلق فى ضمن المسايل
واستدلالا لانها بمحمولات المسائل فالقصد الاول يتعلق بالذات
باحوال الموضوع والقصد الثانى يتعلق بالذات بمحمولات المسايل
وهذا ما يحكم به ضرورة المتفحصين فى العلوم فقول المحشى رح
والضرورة يشهد بخلافه فى غير الخفاء فان الضرورة يحكم بان
محمولات المسائل لا بد ان لا يخلو عن القصد مطلقا فما يلحق
من حيث العموم والخصوص اه اقول ان هذا التحقيق لا يقلع
مادة الاشكال فان ما يلحق الشئ من حيث الخصوص وان امكن عده

من العوارض

من العوارض الذاتية لنفس الشئ اعم من ان يكون من حيث العموم والخصوص ولكن تجويز البحث عن هذه العوارض الذاتية كالاحوال العارضة للجسم الطبيعي من حيث الخصوص فى العلم الطبيعي يفضى الى المحذورات اللتى ذكرها من انه يلزم ان يكون العلم الجزئ علما كليا ويلزم ان لا يتمايز العلوم ويلزم ان يدخل كل علم فى كل علم فان العوارض الذاتية للجسم او المقدار مثلا يكون من احوال الموجود بما هو موجود ايضا فان المراد به على هذا التقدير نفس الموجود ولاشك انه متحد مع الجسم والمقدار فمن هذه الجهة يكون الموجود بما هو موجود متحدا معهما فبالنظر الى الاتحاد يكون العوارض الذاتية لهما عوارض ذاتية للموجود ايضا فالعوارض الذاتية للاخص لو كانت عوارض ذاتية لطبيعة الاعم من حيث هو يلزم المحذورات كلها كما لا يخفى على من له ادنى تامل

او يقال موضوع العلم اه اقول هذا الجواب ايضا مثل السابق فى غاية السخافة فانه يمكن ان يقال ح ان الحيز الطبيعي و قوة اللمس مثلا يكون عوارض ذاتية لموضوع الالهى الذي هو الموجود من حيث انه سار فى بعض افراده كالجسم او الحيوان مثلا فلا يتميز العوارض الذاتية المبحوثة عنها فى فن الطبيعي عن العوارض الذاتية المبحوثة عنها فى فن الالهى ويلتبس الامر على المتعلم ويلزم المحذورات اللتى ذكرها الجميع فان قلت ان المراد بالسريان سريان الذاتى فى افراده دون العرضى فى معروضاته فالجسم الطبيعي بالنظر الى الحيوان كذلك

بخلاف الموجود بالنظر اليهما فلت يشكل بكثير من الصور فانه قال بعض
المحققين ان موضوع فن الامور العامة والعلم الالهى بالمعنى الاعم يكون
موضوعه الموجود بما هو موجود وموضوع الالهى بالمعنى الاخص الواجب
تعالى والعقول المجردة ويكون البحث عن العوارض الذاتية المختصة
بهما العارضة لموضوع العلم من جهة الخصوص مع ان مفهوم الموجود
بما هو موجود عارض لهما وكذلك فى المنطق الايصال الى الكنه عارض ذاتى
للحد التام وعارض لامر اخص لمطلق المعلوم التصوري والتصديقى
اللذى هو موضوع المنطق مع انه عارض له وكذلك امثال ذلك
ان الاشكال فى العارض اه وذلك ان التوهم توهم بان الظاهر من كلامهم
فى العرض الذاتى ان يكون شاملا لافراد الموضوع والعارض الاخص
لا يشمل فتصدى بشموله بان المعتبر فى العرض الذاتى ما يكون شاملا
على الانفراد او على سبيل التقابل وفيه ان العرض الذاتى لا يقتضى
الشمول كما عرفت فى تعريفه وايضا كان الاشكال فى العارض لامر الاخص
وهو عرض غريب عندهم بالاتفاق كما يقتضيه تعريفه فلا ينفع الشمول
قد عرفت ان المعتبر اه وقد عرفت ما فى الجوابين من الاختلال الفا
فلا نعيده تحويلا لذهن المتعلم واحترازا عن التطويل على ما عرف
وذلك لان اه وفيه ان اللوازم يجوز ان يكون لوازم الصنف دون
الماهية فلا يدل الا على ان المستقيم صنف والمنحنى اصناف مختلفة و
كذا الحال فى الزوج والفرد ودفعه ان الزوج كالاربعة اذا نظرنا الى

جعفر قمشه

حقيقته وماهيته نعلم ثبوت الزوجية لها والفرد كالثلثة اذا نظرنا الى
ذاته نعلم ثبوت الفردية لها ولا شك ان الزوجية والفردية مفهومان
متباينان بالذات وتباين اللوازم يدل على تباين الملزوم فتباين
الزوج والفرد وكذا المستقيم والمنحنى فيحصل المطلوب ونحن نقول ان
النظر الى الماهيات فلما يتيسر فبماذا نعلم ان هذه اللوازم لوازم الماهية
او الصنف وان فرضنا النظر اليها فبماذا نعلم ان الماهية ماهية نوعية
اى حقيقة بسيطة او مركبة من الجنس او الفصل او ماهية صنفية مركبة
من النوع او الجنس مثلا مع تقييد خارجى فيجوز ان يكون الخط حقيقة
واحدة يتميز اصنافه بالتقييدات الخارجية من الاستقامة ومراتب
الانحناء كما فى الخط الصغير والكبير ولا يمكن الاستدلال على التباين
النوعى بين الخط المستقيم ومراتب المستدير بان كل واحد منها يندرج
تحته افراد غير متناهية متفقة بالحقيقة فان اندراج الافراد تحت
كل مرتبة من المراتب لا يدل على التخالف النوعى وكونها متفقة الحقيقة
ايضا لا يقتضى ذلك كما فى الصنف فتامل عن القسم الذى اه
فى الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة
فى الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم وفيه
ان المعتبر فى الخاصة ان يوجد فى شئ ولا يوجد فى غيره والمراد بالوجود
هو الموجود الرابطى هو عبارة عن العروض والعروض قد يكون للشئ
وان كان العارض اخص منه كما فى الفصل بالنسبة الى الجنس فالفصل

خاصة غير شاملة للجنس بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض ونفى
احد قسمي الواسطة فى الثبوت هو ما يكون الواسطة وذوها معروضا
بالذات وهو المراد من قوله فى الحقيقة ههنا فان القسم الاخير من الواسطة
فى الثبوت هو ما يكون فيه ذو الواسطة فقط معروضا بالذات دون
الواسطة فظهر من هذا ان الخاصة الغير الشاملة لا يلزم ان يكون خاصة
للاخص دون الاعم وكذا الحال فى اللازم الاعم كالجنس بالقياس الى
الفصل فانه لازم للاخص بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض و
نفى احد قسمي الواسطة فى الثبوت المذكورة فتامل وعلى ما يلحق
الشئ اه لعل هذا اخص من الاول وما بعده اعم من الاولين وح
ما قال المحشى رح ان الاستشهاد انما يتم الخ فى خير الخفاء فان
الاعم لابد من تحققه فى ضمن الاخص فما يعرض الشئ لذاته اى لا
بواسطة امر آخر واسطة فى العروض او احد قسمي الواسطة فى الثبوت
المشابهة للعروض ايضا ذاتى فبارادة هذا المعنى الاخص يتم الا
ستشهاد ايضا نعم لا يتم بارادة المعنى الثالث فانه اعم فلا يستلزم
تحقق الاخص الذى هو العرض الذاتى فافهم فانه دقيق
قال الشيخ الاولية اه فيه اشارة الى ان الاستشهاد المذكور لا يتم
فان الاستشهاد بمعنى مرجوح مع تساوى المعانى لا يتم فكيف يتم
مع كون المستشهد به معنى مرجوحا فان الاعلى فى الاستعمال هو
المعنى الثالث اى اذا اعتبر ذلك اه وتحقيقه ان مرتبة بشرط لا

سخ غنيم

شئ عندهم عبارة عن كون الذات فى مرتبة اللحاظ خالية عن التقييدات
فى تلك اللحاظ حتى عن لحاظ كونه ملحوظا وكونه متقدما بمعنى ان
يكون فى مرتبة لحاظ الذات فقط ولم يلحظ معه التقييدات وسلبها
وهذا المعنى من اللابشرط شئ يقال له المطلقة واللابشرط شئ
فى اللحاظ وهو اخص من المطلقة واللابشرط بحسب نفس الامر اعنى
مالم يعتبر فيه قيد اللحاظ بل اشئ مع قطع النظر عن ان يكون فى عالم
اللحاظ اولا وهو مدلول نفس لفظ الانسان الفرس مثلا وبيانه
ان الانسان اذا نظرنا الى نفس ذاته وقطعنا النظر عن كونه
فى عالم اللحاظ اولا ولم يعتبر فيه التقييد بالتقييدات الخارجية
او الذهنية وهو المطلقة واللابشرط شئ بحسب نفس الامر واذا
ادخلناه فى عالم اللحاظ وقطعنا النظر فى ذلك اللحاظ عن القيودات
الخارجية والذهنية فهو مطلقة بحسب اللحاظ فهذا الاخير اخص
من الاول كما لا يخفى على من له ادنى تفطن واذا عرفت هذا فنقول
ان مراد المحشى رح من قوله اى اذا اعتبر ذلك الجنس لابشرط شئ
هو المعنى الاخص المذكور فان العوارض لامر اخص فى تلك
الماهية يكون غريبة لعروضها لامر اخص وان المراد بقوله فانه
اذا اعتبر نفسه من حيث هو لابشرط ولا لابشرط شئ اى لابشرط
شئ فى اللحاظ هو المعنى الاعم اعنى المطلقة بحسب نفس الامر
وهو موضوع القضية المهملة عند القدماء وقد سبق التحقيق

بان كلما يثبت للفرد يثبت الطبيعة اعني موضوع القضية المهملة
فالعرض اللاحق للطبيعة بهذا المعنى لامر اخص يكون عرضا ذاتيا
للطبيعة لانه عرض ذاتي للاخص فهذا الحكم اعني كونه عرضا ذاتيا
للاخص ثابت للطبيعة بالضرورة فيثبت مطلوب المحشي رح بلا كلفة
قد وضع الشيخ ههنا اه حاصل كلام الشيخ ان المطلق اذا
عرض له شئ ولم ينتظر في لحوقه الي امر كالتحيز اللاحق للجسم و
التميز اللاحق لساير الماهيات مثلا فهذه الاعراض يكون
اولية للمطلق المذكور وبالجملة ان اللوازم الذاتية اعني لوازم
الماهيات سواء كانت يلحقه لذات الماهية ولم يكن للوجود
فيها مدخل اصلا بان يكون متقدمة عليه كالامكان والتميز
او لا يكون متقدمة عليه بل يكون مساوقة له او عينه او يكون
الوجود مدخل فيها بان يكون متاخرة عنه كالزوجية للاربعة
مثلا ومفارقاتها الملحقة لذات الشئ ولم يكن للخصوصية
مدخل كالسواد للحبشي والبياض لاوي كلها اعراض اولية
لمعروضاتها سواء كانت معروضاتها جنسا او نوعا واللوازم
للوجودات الخارجية للشئ او الذهنية والمفارقات التي
للخصوص مدخل في لحوقها كلها ليست باولية لها بل للامر
الاخص سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية
والفردية اه هذا التعميم بالنظر الي تفصيل العرض الذاتي

يكون

بما يكون شاملا على سبيل الاطلاق كالوجود للموجودات او على
سبيل المقابلة كالكثرة لها فعلى هذا التقدير كلما يكون شاملا
على الاطلاق او على سبيل المقابلة عرض ذاتى للشئ فالحركة
انما يكون عرضا ذاتيا للجسم باعتبار التقابل كالزوجية للعدد
باعتباره فبالنظر الى ذلك التفصيل عم المحشى رح وفيه ما فيه
ولو اسقط فى السوال قوله اعنى المحمولات اه ووجه عدم التبح
ظاهر فان الظاهر والسابح مثلا مع مقابله وعدم الظاهر عما من
شانه ان يكون ظاهرا وعدم السابح عما من شانه ان يكون سابحا
شاملا لجميع الاجسام فان كل جسم بالنظر الى نفس الجسمية
صالح للظاهرية والسابحية والا لما امتنع الاتصاف بهما والثانى باطل وكذا
المتقدم وانت تعلم فساد هذا الكلام فان المتقابلين لابد ان يتعلق
بهما عرض علمى والا يلزم ان يكون الامور الخاصة امورا عامة فان السواد
مع اللاسواد بالنظر الى الموجود شامل لجميع الموجودات فاذا اعتبر
العرض العلمى فى شمول المتقابلين فلابد ان يكون كل منهما محمول
للمسئلة فان العرض العلمى انما يتعلق بحسب المحمولية فى المسائل
فافهم فانه دقيق على ما سبق من التحقيق اه قد سبق منا تحقيق
رده ولا باس بان نريده فنقول بعد تسليم مقدمات ذلك التحقيق
انه لا يقلع مادة الاشكال فان التميز بين العرض الذاتى والعرض
الغريب ح انما يكون فى نظر الباحث دون نظر المتعلمين فالخلط

والخبط بين العلوم الاعلى والادنى واقع فان كل ما يعرض الجسم او الكم
مثلا يعرض للموجود المطلق فان الجسم كما يكون متحركا او ساكنا او متحيزا
او متشكلا كذلك الموجود المطلق يتصف بهذه الاوصاف فان التحيز
والتشكل مثلا كما يكون عرضا ذاتيا للجسم كذلك يكون عرضا ذاتيا للموجود
المطلق بالمعنى الذي قصده المحشى رح فالمتعلم الناظر في الطبيعي
مثلا اذا اورد عليه مسئلة مذكورة في العلم الطبيعي مثلا قولنا كل جسم
فله حيز طبيعي لم يدر انها من الطبيعي او الالهي فان موضوع العلم ومحموله
قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولعل هذه المسئلة من الالهي
فان التحيز عرض ذاتي للموجود المطلق على ما قصده المحشى رح وموضوع
المسئلة نوع من مفهوم الموجود المطلق ولعله يكون مسئلة من العلم
الطبيعي فان موضوعه عين موضوع العلم ومحمولها عين محموله في
الفن كما يقع عن موضوع العلم والحق عندي ان الخلاص عن الاشكال
المذكور عسير فانك قد عرفت فساد ما ذكره المحقق الدوانى في خلاصة
من كلام المحشى رح وقد عرفت منا فساد ما ذكره المحشى رح في
خلاصة فاقول وبالله التوفيق ان تجويز البحث من الاعراض
الغريبة لا يفضى الى الخلط والخبط المذكور فان تمايز العلوم كالالهي
والرياضي والطبيعي انما يكون بحسب تمايز الموضوعات دون المحمولات
فما يكون موضوعه الموجود المطلق بمعنى ان لا يكون جسما طبيعيا
او كما فهو الالهي فكل ما ثبت للموجود المطلق لنوعه بالمعنى المذكور

هو مسئلة

فهو مسئلة الالهي وما يكون موضوعه الجسم الطبيعي من حيث الحركة
والسكون فهو الطبيعي وما يكون موضوعه الكم فهو الرياضي وانت
تعلم ان الجسم وانواعه وكذا الكم وانواعه لا يدخل الموجود المطلق
بالمعنى المذكور اعنى الموجود الذي لا يكون جسما طبيعيا ولا كما
وبتحقيقنا تحسمت الشبهة المعضلة عندهم قال الفارابي اه
استشهاد لما صنعه المحشي رح من ان الموضوع نفس الشئ مع قطع
النظر عن العموم والخصوص والمستشهد به قوله العلم الطبيعي له
موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات وانت قد عرفت بما حققنا سابقا
ان هذه الشبهة باطلة لبطلان المشهود به وكلام الفارابي توضيح
وتاويل مناسبا لما حققنا سابقا فافهم لانه لا يمكن اجتماع
المتضايفين اه اي يمكن اجتماع المتضايفين المطلقين بالنظر
الى جاعلين او جاعل واحد بحيثيتين كالابوة والبنوة في زيد فانه
بالنظر الى توليده لعمرو اب وبالنظر الى توليده من بكر ابن ويتاتى
ذلك في المتضايفين كالسواد والبياض مثلا فانه لا يمكن ان
يكون محل واحد اسود وابيض ولو بالنظر الى جاعل واحد او
جاعلين وكذا القيام والقعود واما القبلية فباعتبار تغاير
المحلين يرتفع التضاد فان قلت ان المحل في البلقة واحد فان
السواد والبياض في الجسم المتصل باعتبار الاجزاء انما يكون
محلها هو الموجود الشخصي لا الاجزاء الانتزاعية فانها ليست

قابلة للمحلية ضرورة امتناع قيام الموجود الخارجي بالمفهوم الانتزاعي
فقد تحقق التضاد بينهما بالنظر الى شخص واحد قلت ان محل
السواد فى الخارج مغاير لمحل البياض ففى صورة حصول البلقة فى
المتصل الواحد يكون محل كل واحد منهما جزء جزء اعنى جزئين متغايرين
ولا يستلزم الانفصال فان الوجود فى الخارج اعم من الانحياز و
اللاانحياز و يستلزم ذلك التسلسل لا الترجيح بلا مرجح كما زعم بل
المرجح لوجود كل منهما هو حالته اعنى السواد والبياض مثلا وهذه
شبهة بالصورة والمادة والعرض والجوهر من جهتين فعليك بتلطف
القريحة فانه تحقيق حسن شريف وتفصيله يطلب من بعض تعليقاتنا
ولعل اللبيب الحاذق يقنع عليه لانه كلا منهما مع عدمه اه هذا
الكلام من المحشى رح فى خبر البطلان فان اعتبار الشئ مع العدم
يستلزم دخول الامور الخاصة فى الامور العامة لان كلا من
الامور الخاصة مع عدمه شامل للموجودات كلها وايضا ان المتقابلين
لابد ان يكونا مبحوثين كما حقق فى من الامور العامة ولم يتعلق به الغرض
العمي الا التقدم واللاتاخر فى ذلك الفن الاان يقال فى الجواب عن
الاشكال الاول ان المراد بالعدم هو العدم الخاص اعنى عدم
الملكة ويعتبر فيه شانها ولا يكون شان الامور الخاصة متحققا فى
ساير الموجودات
فافهم هذا

يازدين شهر ١٣٧١ ه‍

هذا كتاب شرح هداية ميبدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الهداية امر من لدنه كل شيء يعود اليه الحمد
على ما انعم علينا سوابغ النعم ولواحقها والهمنا
حقايق الحكم ودقايقها والصلاة على جميع انبيائه و
والاولياء خصوصا على نبينا محمد محمد جهاد العدالة

قوله هدى هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقيل
ارادة الطريق وقال المصنف هو الدلالة بلطف
لا يهدا في اللغة بمعنى الارشاد والدلالة ويعدى
باللطف لكونه مفضيا الى المطلوب ولاشتماله على اللطف
والهدى انه مصدر بلفظ يكون الا مع في ... بمعنى الهداية
لا هدى وقال الامام الرازي الهداية الدلالة الموصلة

واستدل بانه لو كان الايصال معتبرا لامتنع الهدى عدم الاهتداء وقد ثبت الله تعالى الدلالة في قوله اما
ثمود فهديناهم وقال التفتازاني هي الدلالة بطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا فيفهم من كلام الصدر وكلام الامام
انها موضوعة للقدر المشترك من الدلالة بين الموصلة وغيرها ١٢ من غاية نصف محمد ...

العد الله وخاتم فص الرسالة وعلى آله الواصلين و
اصحابه الكاملين وبعد فيقول المعتصم بلطفه الابدي
حسن بن معين الدين الميبدي اصلح الله حالهما ونور
بالهما لما رائيت كمال عين الاعيان وهو نوع الانسان
بالارتقا الى اعلام الفطنة والاهتدا الى
اقسام الحكمة اذ بها يصير الناظر في حقايق الاشيا بصيرا
ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا شمرت عن ساق
الجد لتحصيلها باقتناء اجمالها وتفصيلها آخذا عن جمع كثير
من العلما وجم غفير من الحكما ابد الله جلالهم وخلد ظلالهم ورسمت في

ايام التحصيل على الكتب كتبتها ارقاما الكثيرة تعد للناظرين

فيه بصيرة ومنه الهداية للمحقق الكامل والمدقق الفاضل

اثير الدين مفضل بن عمر الابهري قدس سره فالتمس

مني بعض المترددين الي المشتغلين بقرائتها لدي ان اجعل لهم

من الارقام المتعلقة بها شرحا وابين ما يليق لكل مبحث منها

تعديلا وجرحا وقد كنت متعذرا بتراكم العوائق و

امواج همومها وتلاطم العلائق وامواج غمومها فكرروا

الالتماس وازدادوا في الاقتباس فتممته على ما وافق مسؤلهم

وطابق مأمولهم والمرجو من الطالبين لطريق الرشاد والشارعين

والشاربين لرحيق السداد ان ينظروا فيه بعين العناية

والودا د ويعرضوا عن التعرض للاعتراض فما ابرى نفسي

ان الانسان نساء قريب السهو والنسيان على انه لا يسع المجال لتحقيق الصواب

في كل الباب هذا اول ما صنفته في عنفوان الشباب

ومنه الاستعانة لفتح ابواب الهداية والبداية وعليه التوكل في

والنهاية اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات

على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك

الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا

او لا فالعلم باحوال الاول من حيث انه يؤدي الى صلاح المعاش

المراد بالعلم اما ادراك والملكة او نفس المسائل ... ان يكون كل واحد من الناس حكيما ... العلوم التصورية قلنا ... في الحكمة عند الاكثرين ... احوال اعيان الموجودات ... على ما هي عليه ...

احسن تعاريف العلم عند السيد السند ان العلم صفة ينكشف بها ... فالعلم ... التصورات ...

والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية

وكل منهما ثلثة اقسام اما العملية فلانها اما علم

بمصالح شخص معين بانفراده ليتحلى بالفضايل ويتخلى عن الرذايل

ويسمى تهذيب الاخلاق واما علم بمصالح جماعة متشاركة

في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك ويسمى

تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى سياسة مدنية

واما النظرية فلانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي

والتعقل الى المادة كالاله وهو العلم الاعلى ويسمى بالعلم الالهي

والفلسفة الاولى والعلم الكلي وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه

يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكنه نادر جدا واما علم باحوال
ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة فهو علم
الاوسط ويسمى بالعلم الرياضي والتعليمي واما علم باحوال
ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان
وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي وقد جعل بعضهم
ما لا يفتقر الى المادة اصلا قسمين ما لا يقارنها مطلقا
كالاله والعقول وما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار
كالوحدة والكثرة وساير الامور العامة ويسمى العلم
باحوال الاول الهيا والعلم باحوال الثاني علما كليا و

لا يفتقر الى مادة مخصوصة في التعقل كما قال في الحاشية فانك توهم الكرة من غير ان تحتاج في تفهيمها الى اخفائها من ذهب او خشب او حديد ولا يفهم الانسان الا ان يدرك منه صورته وعلم انتهى ١٢ ع م

فلسفة اولى واختلفوا في ان المنطق من الحكمة
ام لا فمن فسرها بخروج النفس الى كمالها الممكن في
جانبي العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ايضا
وكذا من ترك الاعيان في تعريفها جعله من اقسام الحكمة
النظرية اذ لا يبحث فيه الا عن معقولات الثانية التي
ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرها
بما ذكرناه وهو المشهور بينهم لم يعده منها لان موضوعه هو المعقولات
الثانية ليس من اعيان الموجودات الماخوذة في تعريفها وقد بان
فعلى هذا لا يكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غير موجود في

في الخارج على ما بينه المحققون واجيب بان الامور العامة هاهنا

ليست موضوعات لمحمولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زايد

في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زايد والمقصود ثبت كتابته

على ثلثة اقسام الاول في المنطق لانه لتحصيل العلوم والثاني

في الطبيعي والثالث في الالهي بالمعنى الاعم وله ثلثة اجزاء

الى الطبيعي فلهذا اخره عنه قيل اعرض عن الحكمة الرياضية

لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدواير الموهومة المبحوث عنها

في علم الهيئة وعن اقسام الحكمة باسرها لان الشريعة المصطفوية

قد قضت الوطر عنها على اجمل وجه واتم تفصيل و

بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة ما لا يكون موجودا في

نفس الامر ومحتة عمل الوهم فلا نسلم ابتناء الرياضي عليها اذ لا شك

ان الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا

يعني لا بد ان يتعين في نفس الامر القطبان والمنطقة والدايرة العظيمة والدواير الصغار فلا دلالة لهذا الكلام على كون القطبان والمنطقة والدايرة غير موجودات في نفس الامر كما قيل وذلك ظاهر جدا ١٢ فح

حركة فيهما اصلا وهما القطبان وان يفرض بينهما دايرة عظيمة

في حاق الوسط ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض

عن جنبيها دواير صغار موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس

اليها بطوءا متفاوتا واخذا فما هو اقرب من القطب يكون ابطاء مما

اي تفاوت بعضها مع بعض في السرعة والبطوء ١٢

هو اقرب الى المنطقة فهذه وامثالها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور منتزعة

متميزة تميزا صحيحا في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه

ذي رايت يقطع الكرة ١٢

كما انها في سمت ... لانه نطاق الكرة ١٢

تنتزعه الوهم كانياب الاغوال وان اراد بها ما لا يكون موجودا في الخارج

وان كان موجودا في نفس الامر فلا نسلم ان تبتنى عليها بصحة

للاعراض كيف تنضبط بها احوال الحركات من السرعة والبطوء

والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالات وتنكشف بها احكام الابدان

والارض بينهما وما من دقايق الحكمة مما بت الفطرة تمهيد تمرة الواقف عليها في

عظم مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ومعنى كون

الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في نفسه فالامر هو الشيء ومحصله

ان وجوده ليس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر اصلا كالملازمة

بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم

يوجد اصلا سواء فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر

اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي

ومن الذهن من وجه والامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فيكون

موجودا في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية

الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا او

لما سبحت عنان البنان الى القسم الاول وما كان مشهورا وما

كان لم يكن شيئا مذكورا فاقتصرت على شرح القسمين الآخرين

معرضا عن الكر المباحث عما يرد على الشارحين نبا فتح قد بينا

وبين فوقنا بالحق واستخير الفاتحين لقسم الثاني في الطبيعيات

الطبيعيات قيل في مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاولى
ان يفسر بمباحث الحكمة الطبيعية ولقائل ان يقول
ان مباحث الاجسام الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة
الطبيعية لان الاجسام الطبيعي موضوعها فالمآل واحد
فما وجه اولوية ما ذكرتم فاقول لا نسلم ان المآل واحد
فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث يستعد
للحركة والسكون لا مطلقا فليست مباحث الاجسام الطبيعية
مطلقا هي مباحث الحكمة الطبيعية بل من الحيثية المذكورة
ولا دلالة للفظ الطبيعيات على تلك الحيثية وان سلمنا

فلا شك ان مقصود المصنف بيان ان القسم الثاني

في الحكمة الطبيعية واذا امكن حمل كلام على مقصوده من غير تكلف

فحمله عليه اولى من حمله على ما يؤول اليه وايضا يجب

حمل الالهيات فيما ياتي من قوله القسم الثالث في

الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعا فحمل الطبيعيات

التي هي نظيرها على ما ذكرناه اولى ليطابق النظيران

وذكروا ان الجسم الطبعي هو جوهر قابل للانقسام في الجهات

الثلث اقول فيه نظر لانهم ان ارادوا بالقابل القابل

بالذات فلا يصدق هذا التعريف على شيء لان القابل

القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلث منحصر في

الجسم التعليمي اي الكم القائم بالجسم الطبيعي الساري

هو عرض يقبل القسمة لذاته بمعنى فرض الاجزاء فيه ١٢

فيه في الجهات الثلث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا

فانهم قد صرحوا بذلك بان القابل للانفصال

في الحد لا يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة

سواء كانت بالذات او بالواسطة ١٢ كالجواهر ١٢

الخ وهو مرتب على ثلثة فنون لان الاجسام منحصرة

في الفلكيات والعنصريات والبحث اما عن احوال

العنصر في اللغة الاصل وعرفا النار والهواء والماء والارض ١٢

عامة لهما او خاصة باحدهما الفن الاول

فيما يعم الاجسام اي الطبيعية وهي المتبادرة

عند الاطلاق الى الفهم والترجيح على ان اطلاق

الجسم على الطبيعي والتعليمي بالاشتراك اللفظي وقد يقال

ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة فان كان جوهرا فطبيعي

وان كان عرضا فتعليمي وهو مشتمل على عشرة فصول فصل

في ابطال الجزء الذي لا يتجزى وقد يقال له الجوهر الفرد

الجزء وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة قطعا لا قطعا

ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة الوهمية ما هو بحسب

التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا

فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر

اذ لا يتصور شيء لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب

ما في الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد من انه لا يقبل
القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه اصلا الا انه لا
يقدر على تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع لانا
لو فرضنا جزءا بين جزئين فاما ان يكون الوسط
مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني
لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة
وتداخل الجواهر اي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان
في الوضع والحجم محال بالبداهة وايضا فلا يكون وسطا وطرفا
وقد فرضنا الوسط والطرفين هذا خلف فثبت كونه

ما ذكرنا من انّا اذا فرضنا ما به يلاقي الوسط احد

الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الآخر فينقسم لا يقال هذا

يستلزم ان يكون له نهايتان ويجوز ان لا يكون لشيء

واحد غير منقسم في ذاته نهايتان عرضان حالان فيه

لانا نقول ان كانت النهايتان حالّتين في محل واحد بحسب الاشارة

فيكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى فيلزم تلاقي

الطرفين وان كانتا حالّتين في محلين متمايزين بحسب الاشارة

فيلزم الانقسام ولو وهمًا اذ يمكن ان يتوهم فيه شيء دون

شيء كما يشهد به البداهة ولانا لو فرضنا جزءا

جزء على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي بكله منهما

اي جزئين متلاقيين ١٢

نفذ او بمجموعه او من كل واحد منهما شيئا او واحدا

منهما وبعضا من الآخر والاول محال والا لم يكن على الملتقى

بتعين احد القسمين الآخرين بل احد الاقسام الاخر

فيلزم الانقسام اي انقسام ما على الملتقى او الكل او ما

هذا على ترتيب اللف والنشر ١٢

على الملتقى واحد الطرفين لا محالة وينبغي ان يعلم ان هذين الدليلين

يدلان على بطلان تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وتجزيها

بان يقال لو امكن تركيب الجسم منها لامكن وقوع جزء بين

جزئين او على ملتقاهما والتالي باطل لما فصل فكذا المقدم ولا

[illegible]

[illegible]

دلالتهما على بطلان وجود الجزء في نفسه اذ ليس لنا

ان نقول لو امكن وجود الجزء في نفسه لامكن وقوع

جزء بين جزئين او على ملتقاهما لاحتمال ان يقتضي

نوعه الانحصار في فرد فعلى هذا ناسب ان يقال في

صدر المبحث فصل في ابطال تركب الجسم من اجزاء

التي لا يتجزى واقول يمكن اقامة الدليلين على بطلان

وجود الجزء في نفسه بان يفرض الجزء بين جسمين

او على ملتقاهما كما لا يخفى على ذوي الافهام فصل

في اثبات الهيولى ولا حاجة الى اثبات الصورة

اعلم ان اختيار لفظ الجزء على الجوهر الفرد حيث قال فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى مشعر بهذه العبارة اذ لفظ الجزء يدل على اعتبار ... الجسم منه

الجسمية لانها هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث وجود

ها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم

فهو مركب من جزئين اي جوهرين يحل احد

في الاخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون

له من حيث هو نوع من انواع الجسم جزءا آخر حالا

مع الصورة الجسمية في الهيولى ويسمى صورة نوعية

وسيجئ بيانها وقد يقال الحلول اختصاص شيء

بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى

الآخر واعترض عليه بثلثة وجوه الاول انه

لايصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانها لايشار
اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات
المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان العقل
تميز كلا منهما عن صاحبه بل لا اتحاد في الاشارة
العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها ينتهي الى
الحال والمحل الحسيين معا الثاني انه لا يصدق على
حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط
والخط في السطح والسطح في الجسم لان الاشارة الى
الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف الثالث انه

يلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها

في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني

بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة

اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط

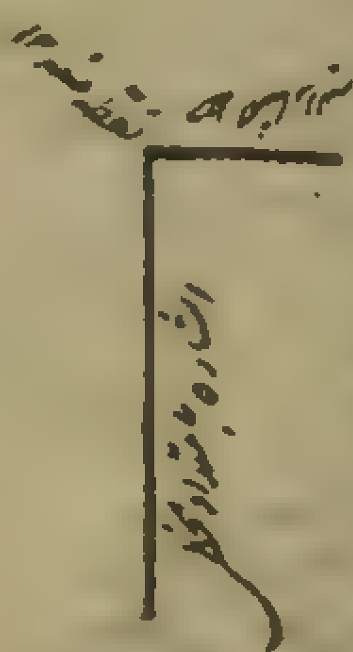
لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه

قد يكون امتدادا خطيا موهوما آخذا من المشير منتهيا

الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت

نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على تلك

النقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا



ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه
فكان خط خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه
على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة
الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا
الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا
الى نقطة منه فيكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا
والى الخط والسطح تبعا وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق
طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط
مشارا اليه قصدا وبالذات والنقطة والسطح تبعا و

بالعرض

بالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي
هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه
قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم اما
امتداد خطي منته الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق
الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتدا
جسمي ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم
المشار اليه او ينفذ في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق
قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال
في تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك

اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك
ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك
قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من
المشير منتهٍ الى المشار اليه واقول يمكن ان يتكلف و
يجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي
لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص وهو منتفٍ
في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور
ههنا ان لا يمكن تحقق هذا التشخص بعينه نظرا الى ذاته
بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه وقيل

معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون حاصلا فيه بحيث

يتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام

او تقديرا كحلول العلوم في المجردات واقول فيه نظر

لانهم صرحوا بان الحال منحصر في الصورة والعرض والمحل

في المادة والموضوع فلا يكون حصول الجسم في المكان حلولا

عندهم بل صرح بعضهم به وهذا التعريف صادق عليه

اما اذا كان المكان هو البعد المجرد عن المادة فظ واما

اذا كان السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

من الجسم المحوي فلان الاشارة الى الجسم اشارة الى سطحه

وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه

لانطباقه عليه وبالعكس فيكون الاشارة الى كل من

المتمكن والمكان اشارة الى الآخر وقد يفهم من ظاهر كلام

المص في الالهيات ان حلول شيء في شيء ان يكون مختصا

به ساريا فيه ويرد عليه انه لا يصدق على حلول الاطراف

في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا

الاضافات مثل الابوة والنبوة حالة في محالها وليست سارية

فيها اذ لا يمكن ان يكون في كل جزء من الاب جزء من الابوة

وقد يقال الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص

الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا للآخر والآخر منعوتا به

والاول اعنی النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق

بین البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا وکون الجسم

منعوتا به بان یق جسم ابیض ویرجع الی هذا ما قیل من ان

الحلول اختصاص احد الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول

ناعتا والثانی منعوتا وان لم یکن مهیة ذلک الاختصاص

معلومة لنا کاختصاص البیاض بالجسم لا الجسم بالمکان واقول

ههنا بحث لان بین الفلک وکواکبه والجسم ومکانه تعلقا

خاصا مصححا لان یق فلک مکوکب وجسم متمکن کما ان بین

البياض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان يقال جسم ابيض

مع ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعا

وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه

ذلك لكنهم يكتفون في اثبات حلول شيء في اخر بمجرد

التعلق الناعت كما سيجيء يسمى المحل الهيولى الاولى والمادة

وانما قيدنا الهيولى بالاولى لانها قد يطلق على الجسم الذي

تركب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركب منها

قال السيد السند هذا مثال للجسم المركب من تلك المواد ١٢

السرير ويسمى هيولى ثانية والحال الصورة الجسمية فان

قلت انهم قد عدوا مباحث الهيولى والصورة من

الالهي

الالهي فلم ذكرها المص ههنا قلت لانه سلك في التعليم

مسلك العلم الاول وقدم الطبيعي على الالهي لما مرّ ولما كان

هو لقب ارسطاطاليس ... في كشف ويقال ارسطو ولقب به لانه ... الحكمة اولا
وصار الثاني لقب ابي نصر محمد بن ... الفارابي

موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي المتالف من الهيولى و

الصورة فاورد تلك المباحث ههنا لتحقق مهية

الموضوع وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء عليها

لتوقفها عليه وذكر صاحب المحاكمات لتوجيه ان تلك

فان قيل مسئلة العلم موقوفة على الموضوع فلو توقف هو عليها لزم الدور قلنا المراد من التوقف هنا توقف البصيرة الكاملة
فثبت المغايرة بينهما واندفع الاشكال ١٢

المباحث من الالهي ان الاحوال المذكورة فيها لا يحتاج

الى المادة في التعقل والوجود فان البحث هناك اما

عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما

ولكل من ذلك غنيّ عن المادة واقول هذا الكلام مبني

على ان الالهي علم باحوال اشياء لا يفتقر تلك الاحوال

على المادة والظاهر من عبارة اكثرهم انه علم باحوال

اشياء لا يفتقر تلك الاشياء في الوجود الخارجي والتعقل

الى المادة فتوجيهه ح ان يق لا شبهة في ان الهيولى

لا يفتقر فيهما اليها ولا في ان الصورة لا يفتقر اليها في

التعقل واما ان الصورة لا يفتقر اليها في الوجود الخارجي

فلما بينوه من ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود

والبقاء والصورة مفتقرة الى الهيولى في التشكل دون

الوجود

الوجود لئلا يلزم الدور وبرهانه ان بعض الاجسام

القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون فى

نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس والا فان لم يكن

اجزاءها اجساما لزوم الجزء الذى لا يتجزى او الخط

الجوهري وهو الجوهر الذى لا يقبل القسمة الا فى جهة واحدة

او السطح الجوهرى وهو الجوهر الذى لا يقبل القسمة الا

فى جهتين واستحال وجودهما بمثل ما مر فى نفي الجزء سيوده

المص وان كانت اجزاءها اجساما ننقل الكلام اليها ولا بد ان

ينتهي الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا لزم تركبه من اجزاء

غير متناهية بالفعل وهو ح لانه يستلزم ان يكون الجسم
المركب منها غير متناهي المقدار ولا يتوهم ان هذا القول
مناف لما صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير
النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان يخرج تلك
الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل
المراد انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا
يقبل الانقسام بعده وذلك على قياس ما قال المتكلمون
من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا
يتناهي في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه الا ان تاثير

لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها

تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما فى

لا تناهى الاعداد فانها لا يصل الى حد الا يمكن الزيادة عليه و

ههنا بحث اى لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام

حاصله ان انتفاء الانفصال لا يستلزم ان يكون بعض الاجسام القابلة للانفكاك متصلا واحد النوع عليه فوجه ذلك المتصل قابل للانفصال هل ان يكون متصلا او متقيا الى الاجسام متصلة قابلة للقسمة الوهمية غير قابلة للانفكاك فلا يمكن اثبات الهيولى

القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا فى نفسه بل غاية ما

بلزم منه انه يجب انتهاؤها الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل

ويجوز ان يكون هذه الاجسام المتصلة التى ينتهى اليها

الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا

وقد قال ذيمقراطيس ان مبادى الاجسام اجسام صغار صلبة

فقد ذهب الشيخ فى الاشارات الى ابطال مذهب ذيمقراطيس بان القسمة الوهمية والفرضية تحدث اثنينية تقسوم يوافق طبيعة كلمنها طبيعة المجموع والخارج فهو افق فى النوع فما يصح بين اثنين يصح بين جزئين فاذا صح مع المجموع الانفصال صح مع الواحد الاتحاد الطبيعة المقتضية للاحكام الا لمانع خارجى عن ماهيته بكونه غير لازم لها كالصلابة مثلا كان قابلة للانفكاك بعد زوال المانع فالكان لازما انحصر النوع فى شخص مع ان اشخاص النوع متعدد فلزم من ذلك ان يكون كل من الاجسام الصغار قابلة للانفكاك وانت خبير بان هذه الحجة لو ثبت لا يجرى فى هذا المقام لانه ابطال سند الاخص لعدم احتمال ان يكون الجسم مركبا من اجسام صغار متخالفة فى الماهية ويكون كل منها نوعا منحصرا فى فرد غير قابل للانفكاك ١٢ فخر الدين رح

لایقبل الانفکاک وان کانت قابلة للقسمة الوهمیة

فلابد لاثبات المرام من نفی هذا الکلام ودونه خرط

القتاد وقیل الظاهر اسقاط لفظ بعض عن المتن اقول

القتاد شجرة له شوک وخرطه ان یقبض اعلاه ثم تمر یدک علیه الی اسفله [illegible] ودونه [illegible] دونه خرط القتاد ١٢

لیس له وجه ظاهر فانک تعلم ان اللازم من الدلیل المذ

لا یبعد ان یقال وجهه ان بعد اسقاطه یصیر القضیة مهملة وهی فی حکم الجزئیة وانه فی المتن [illegible] اختیار الاختصار ١٢

کور هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفکاک الی

اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة

للانفکاک ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفکاک

لا کلها متصل واحد ویلزم من هذا اثبات الهیولی

فی الاجسام کلها لان ذلک المتصل المناسب الاختصا

على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال في الحقيقة

اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة

للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم

اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة لان الاتصال

لازم للمقدار والصورة فانه اذا ورد الانفصال انعدمت

هويتهما وحدثت هويتان اخريان والقابل ومايلزمه

يجب وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم

ملكة والانفصال كذلك لان المراد منه اما حدوث هويتين

او عدم الاتصال عما من شانه هو فتعين ان يكون القابل

٨ اي يطرء عليه الانفصال فالقابل للانفصال

آخر وهو المعنى من الهيولى لا يخفى عليك انه لا اشعار في هذا

الكلام الى ان الهيولى جوهر محل للصورة والتقرير الجامع

ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر الوحداني المتصل

في حد ذاته لو كان قائما لذاته لكان تفريق الجسم الى قسمين

اعداما لجسميته بالكلية وايجاد الجسمين آخرين وذلك

لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا

فاذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد

منهما ذراع فح لا يكون ذلك المتصل الوحداني الذي

كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذا ان

القسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في
حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان
اخران من كتم العدم فلابد هناك من شيء اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المنفصلين ولابد ان يكون
ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق
اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا
لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو
مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا
متعددا اي كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك

الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا

بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون

واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع كونه

متصلا واحدا منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن

بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا

ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد و

المتعدد مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد

حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا

قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته

هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل
يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منها اقول
فيه بحث اذ لابد لبيان حلول الصورة الجسمية فى
الهيولى من اثبات ان الصورة نفسها نعت للهيولى
كما ان البياض نعت للجسم ولا يجدي ما ذكره من ان
الصورة واسطة لاتصاف الهيولى بالوحدة والكثرة
والاتصال والانفصال والا لزم ان يكون الجسم حالا
فى العرض القايم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك
العرض بالتحيز بالعرض ويمكن ان يجاب بان حلول العرض

في شيء يقتضي ان يكون الاول بعينه نعتا للثاني وحلول

الجوهر يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول

بالذات نعوتا للثاني بالعرض والجسم ليس واسطة لاتصاف

العرض بجميع نعوته وقوله لم الاختصاص عن الناي يشتمل القسمين

واعلم ان ما ذكرناه هو مذهب المشائين كارسطو والشيخين

ابي نصر وابي علي واما الاشراقيون كافلاطون والشيخ المقتول

فذهبوا الى ان الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته قائم

بذاته غير حال في شيء لكونه متحيزا بذاته وهو الجسم المطلق

فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقا بل

لظريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالتين في ذاته

وهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله

للصورة النوعية التي لانواع الجسم يسمى هيولى واذا ثبت ان

الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها

مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اى الصورة

الجسمية اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل او لم يكن والاول

مح والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم لافتقارها اليه

فتعين افتقارها بذاتها الى المحل فيه نظر لانه لا يلزم على تقدير

عدم الغنى الذاتي الافتقار الذاتي لاحتمال ان لا يكون الشيء

غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل يعرض كل منها
لعن علة قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى
الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل
اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد
ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث
لانه ان اراد من المستغني عن المحل في حد ذاته ما يكون
ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالترديد ممنوع لجواز
ان لا يكون الشيء علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا
يكون ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه

او لا فلانم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى

الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج فكل

جسم مركب من الهيولى والصورة هذا الحكم موقوف على

اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان يكون

جنسا او عرضا عاما وح يجوز اختلا مقتضياتها في افرادها

واستدل الشيخ في الشفاء على ذلك بان الجسمية اذا خالفت

جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة

او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير

ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية

موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر

قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى طبيعة الجسمية

الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم

لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون

خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون

الفصول كان طبيعة نوعية وفيه نظر لجواز ان يكون

جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية

مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج

الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية عرضا

عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة

الحقايق وانحصار ما به التخالف بين الجسميات في تلك الامور

الخارجية عنها المنضافة اليها بحسب الخارج مم لابد له من دليل

وقد يتوهم ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لانم وجوب تساوي

افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة

الى المادة لذاتها وهو مم لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها

فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة

الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة

الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى

الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات ويجاب بانا نعلم
بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليس من جهة هذه الجسمية
وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية و
هذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة
الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فتامل فصل في ان الصورة الجسمية
لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان هذا المقصد ومقصد
الفصل السابق متحدان في المآل لانها لو وجدت بذاتها دون
حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
لا سبيل الى الثاني لان الاجسام اريد بها الابعاد ولا تخ

عن بعد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ

واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما

كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية

لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين

حاصرين هف اعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لا نسلم

انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في

الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم

منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل

بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر

امتداد

امتداد

انفراج

متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لابد ان يكون

متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية

مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي

عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد

وقيل ان شئت فرضت الانفراج بقدر الامتداد فيلزم

انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين لزوما لا سترة فيه وانه

مح وفيه نظر اذ المح انما نشأ من فرض امرين متناقضين كفرض

وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل

مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل

بين

بين نقطتين منهما فهما تنتهيان بتينك النقطتين

كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك

[illegible]

الخط الواصل وقيل لا يتضح هذه المقدمة حق الاتضاح

[illegible]

بحيث يندفع عنها المنع المذكور الا بتمهيد مقدمات الاولى

ان الخطين الممتدين من مبداء واحد الى غير النهاية

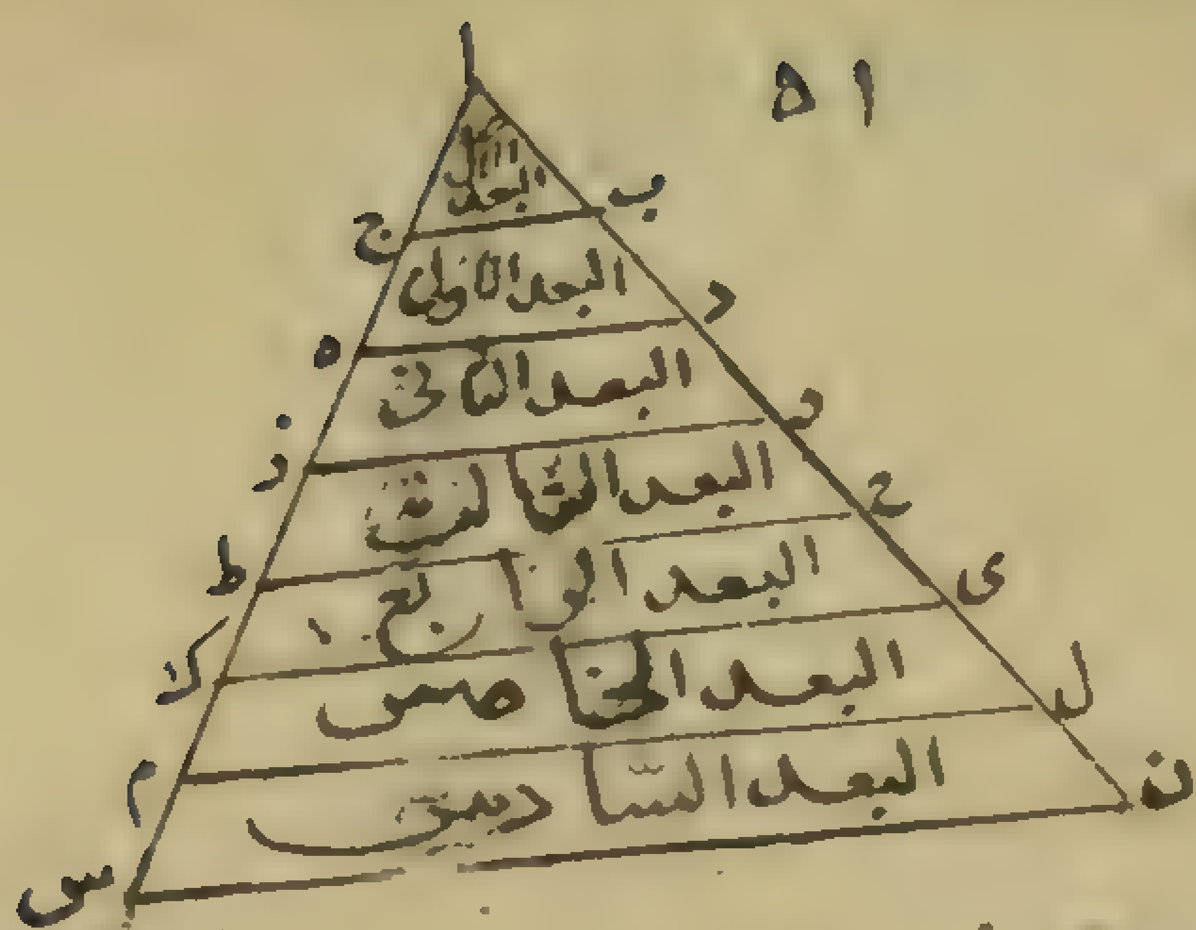
يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب العدد

متزايدة بقدر واحد مثلا لو امتد من مبداء واحد

مثل نقطة ا خطان مستقيمان غير متناهيين لامكن ان يفرض

على الخطين نقطتين متساويين البعد عن نقطة ا

[illegible]



كنقطتي ب ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان مساويا

لكل من خطي ا ب ا ج حتى يكون ا ب ج مثلثا متساوي

الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع ذراع وان نفرض عليهما

نقطتين اخريين متساويتي البعد عن نقطتي ب ج

كنقطتي د ه بحيث يكون بعداهما عن ب ج كبعدي ب

ج عن ا ويكون كل من ضلعي ا د ا ه ذراعين حتى لو وصلنا بين

نقطتي د ه بخط د ه لكان كل ضلع من مثلث ا د ه ذراعين

وان نفرض عليهما نقطتين اخريين على الوجه المذكور

كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى يكون كل ضلع من اضلاع

مثلث او ز ثلثة اذرع ثم يفرض ح ـ ثم ى لـ ثم ل م
ثم ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ى لـ ل م ن
س على الوجه المذكور وهكذا الى غير النهاية ولنسم خط
ب ج البعد الاصل والذي بعده اعنى د ه البعد الاول و
ز البعد الثاني ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب الثالث
ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على البعد الذي قبله وعلى
زيادة مثلا البعد الاول اعنى د ه مشتمل على البعد الاصل اعنى
ب ج وزيادة ذراع والبعد الثاني اعنى و ز مشتمل على البعد الاول
اعنى د ه وزيادة ذراع وهكذا الى غير النهاية فكل بعد من الابعاد

المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه على زيادة فههنا

زيادات غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التي فوق

البعد الاصل الثالثة ان كل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية

فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك

الجملة والا لم يوجد فوق تلك الابعاد بعد فيلزم ان يوجد

في تلك الابعاد بعد هو اخر الابعاد ويلزم من هذا تناهي

الخطين على تقدير عدم تناهيهما وانه محال الزيادتان

الموجودتان في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد

الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل

على البعد

على البعد الاول فيشتمل عليها وعلى زيادتها بالضرورة و
كذا الزيادات الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلثة موجودة
في البعد الرابع وكذا الى ما لا نهاية له واذا تمهدت هذه المقدمات
الثلثة فنقول ان امتد الخطان الخارجان من مبداء واحد
الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية
متزائدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد
بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية فبحكم
المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد
واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه

[illegible]

مع كونه م

فيوجد بين الخطين بعد واحد غير متناه محصور ابين

حاصرين فثبت ما ادعيناه من الملازمة واندفع المنع

المذكور وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من المقدمة

الثالثة وجود بعد واحد مشتمل على تلك الزيادات

الغير المتناهية لانا لانم انه اذا كان كل جملة من الزيادات

الغير المتناهية في بعد واحد يجب ان يكون جميع تلك

الزيادات في بعد واحد لجواز ان لا يكون الحكم على كل

واحد حكما على الكل المجموعي فان كل واحد من الانسان

يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والمجموع ليس كذلك

وفيه

وقد يقال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد

واحد وكان مجموع هذه الزيادات الغير المتناهية

مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد وفيه

بحث لانه ان اراد بالمجموع المجموع المتناهي فنسلم

ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم ان يكون مجموع

الزيادات الغير المتناهي في بعد وان اراد مطلق المجموع

سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد

الثاني انه لا فائدة في فرض تساوي الزيادات لان البعد

المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك

الزيادات متساوية او متناقصة او متزايدة لانها زيادات
مقدارية كلما تزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية
يكون البعد المشتمل عليها غير متناه بالضرورة وقد يقال
التزايد على سبيل التناقص لا يفيد اذ لا يجب ان يكون البعد
المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه
لانا اذا فرضنا خطا بمقدار شبر ونجعل البعد الاصل نصفه
ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاصل حتى يكون
بعدا اولا ثم ننصف نصف النصف ونزيد على البعد
الاول ويصير بعدا ثانيا فهكذا يمكن ننصف الباقي الى غير النهاية

لان الخط

لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون

البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل

انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي او

التزايد فهو يفيد المط وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود

في الزائد فاذا علم حصول المط من اعتبار المثل علم حصوله

من الزائد بطريق الاولى بدون العكس وفيه بحث لان

الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع

الاقسام الى الفعل مح ولو سلم فرض خروج جميعها الى الفعل

كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير

متناه ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء

فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه

فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين واما بيان انه

لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها

حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة

الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود اي حدين

او اكثر بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فان اطراف الخطوط

اعني النقطة لا يتصور احاطتها بها اصلا والمراد بالاحاطة

ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح

هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد

اواكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا

محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط

الثلثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الشكل و

اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة

له بهذا الاعتبار هي الزاوية هذا ما اشتهر بينهم ويلزم منه ان

لا يكون لمحيط الكرة وامثاله شكل والانسب ان يقال الشكل

هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة

المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك بل محيط الدايرة

وامثاله ايضا وقد يقال انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت
متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من
الدليل لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدين
الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجها كذلك على
اللاتناهي في العرض اقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكلها
فانها اذا كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيئة
مخصوصة من جهة ذلك التناهي فننقل الكلام الى تلك الهيئة
فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية اي للصورة الجسمية

بقدر الامتداد

لذاتها

لذاتها من حيث هي وهو مح والا لكانت الاجسام كلها

متشكلة بشكل واحد او بسبب لازم للجسمية وهو ايضا مح لما مر او

بسبب عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زوال ذلك العارض

او الشكل فامكن ان يتشكل الصورة بشكل اخر فيكون قابلة

للانفصال وقد يقال لا نم ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال

فان الامر المتصل المدور اذا كعب يتغير شكله من غير فصل

واجيب بانه ان لم يكن هناك انفصال فلا بد من انفعال وهو

من لواحق المادة وتوضيحه على ما قررناه ان في الجسم فعلا

وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا

الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر فالاعراض
الانفعالية تابعة للمادة والفعلية للصورة وهذا منقوض
اما اجمالا فبان النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنفعل
عما فوقها من المبادى العالية مع انها غير مادة واما تفصيلا
فلجواز ان يكون الفاعل والمنفعل واحدا من جهتين فكل ما قيل
الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة المناسب ان يقال
فهو مقارن للهيولى فيكون الصورة العارية عن الهيولى
مقارنة لها هف لعلك تقول الحصر ممنوع لاحتمال ان يكون
ذلك الشكل للجسمية مع لازمها او مع عارضها او للازمها

مع عارضها او المجموع الثلث او للمباين وحده او مع غيره

فاقول لو كان الاول لكانت الاجسام كلها متشكل بشكل واحد

ولو كان لاحد من الثلثه التاليه لما امكن ان يتشكل

الصورة بشكل اخر واما المباين فمعلوم بالضرورة انه

لايكون علة لشكل معين للصورة الا لرابطة خاصة

هناك فاما ان يكون مع الرابطة كافيا في تحقق ذلك

الشكل او لا وعلى الاول ان كان ممتنع الزوال بين ينقل الترديد

الامور المذكورة الى الرابطة والا فيلزم المحذور الثاني

قطعا وعلى الثاني ان كان كل واحد من المباين والمعاون

ممتنع الزوال ردّ والرابطة بين تلك الامور والا فيلزم

المحذور الثاني ولما كان نفي هذه الاحتمالات ظاهرة

مما ذكره المصنف في تامل لم يتعرض له فان قلت يجوز

ان يكون المباين الممكن الزوال علة للشكل والصورة

معا فبزوال المزيل الصورة ايضا ولا يبقى متشكلا بشكل

اخر قلت المباين ان كان مجردا فابدي والا استحال ان يكون

علة للصورة على ما قرروه في بحث اثبات العقل نعم

يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل لتشخص

الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علة للتشخص كما ذهب اليه

بعضهم وسياتي الكلام فيه وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان
الشكل المعين الحاصل للصورة لابد له من مخصص فيها
اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصص
اما هو الجسمية او لوازمها او عوارضها وكانه مبني على ما ذهبوا
اليه من ان الهيولى العنصرية والصور والاعراض و
النفوس انما يفيض عن العقل الفعال وانما عدلنا عنه لانهم
ما اقاموا دليلا على القاعدة المذكورة على انهم متزلزلون
في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفعال
ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية و

والمزاج والميل فصل في ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة

لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع

اي قابلة للاشارة الحسية او لا يكون لا سبيل الى كل واحد

من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه

لا سبيل الى الاول فلانها اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثاني

لان كل ماله وضع من الجواهر فهو منقسم اي قابل الانقسام

على ما مرّ في نفي الجزء الذي لا يتجزى لا يخفى عليك انه لم

يرد المتبادر من عبارته هو ان كل شيء له وضع فهو قابل

لا انقسام سواء كان جوهرا او عرضا لانهم قائلون

بوجود

بوجود النقطة وما مرّ في نفي الجزء يدل على ان كل جوهر

ذي وضع فهو قابل للانقسام ولا دلالة له على ان كل عرض

ذي وضع ايض كذلك اذ لا امتناع في تداخل النقاط قطعا

فمراده ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وح لا يتم الكلام

الا اذا ثبت ان الهيولى جوهر وقد يستدل عليه تارة بانها

محل للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتارة

بانها جزء للجسم الذي هو جوهر وهذا مردود لان الهيئة

المخصوصة جزء للسرير مع انها عرض ولا سبيل الى الاول

لانها اما ان ينقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا

جوهريا او في جهتين نقط فيكون سطحا جوهريا او في ثلث
جهات فيكون جسما اقول لا مخ الكلام في هذا المقام
عن اضطراب اذ لا شبهة في ان شق الثاني من الترديد
الاول هو عديم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول
ذات الوضع في الجملة فلا نم ان ماله وضع في الجملة و
منقسم في الجهات الثلثة منحصر في الجسم وان اراد
ذات الوضع بالذات مع عدم مساعدة اللفظ
لم يكن ذلك الترديد حاصرا او وجب نقض حمل الجسم
هٰهنا على الصورة الجسمية بناء على انها الجسم في بادي النظر

كما حمله شارح المواقف في هذا المقام عليها وهو غير ملايم

سيجي من انها لو كانت جسما كانت مركبة من الهيولى والصورة

وكل واحد منها بط اما انه لا يجوز ان يكون خطا فلا وجود

الخط على الاستقلال اي الجوهري مح لانه اذا انتهى اليه طرفا

السطحين قيدهما بعضهم بمستقيمي الاضلاع اقول هذا

القيد مضر لنا لانه لا يتم المط الا بابطال الخط الجوهري

مطلقا سواء كان مستقيما او غيره وهذا مخصوص بابطال المستقيم

منه على انه يكفي في ذلك استقامة ضلع من كل منهما ولا حاجة

الى استقامة جميع اضلاعهما اما ان يجب تلاقيهما

اولا يحجب ولا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط
وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل
يوجب خلافه هذا خلف قيل على ان اراد ان كل خطين فهما
اعظم من احدهما في جهة الطول فمسلم لكن ليس الكلام في
اجتماعهما في الطول بل في العرض وان اراد في جهة العرض
فممنوع اذ لا عظم للخط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع
التداخل انما هو في المقادير من حيث هي مقادير فما لا مقدار له
اصلا لا يمتنع التداخل فيه بوجه من الوجوه وما له مقدار في جهة
واحدة فقط امتنع التداخل فيه عن تلك الجهة فقط وما له مقدار

جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط دون
الجهة الثالثة وما لا مقدار في الجهات الثلث امتنع التداخل
فيه بالكلية فان قلت فعلى ما ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء
التي لا يتجزى اذ لا مقدار لها اصلا فكيف حكمت بامتناع
التداخل فيها قلت الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على
تقدير تركب الجسم منها اذ على هذا التقدير لو تداخلت لم
يحصل بانضمام بعضها الى بعض ما له مقدار في جهة مطلقا
فضلا عما له مقدار في الجهات الثلث انتهى كلامه واقول اذا
فرض الخط الجوهري بين الخطين الجوهريين بل بين الجسمين

فالتداخل هناك مح قطعا كما صرح به شارح المواقف قدس
سره حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا
يتجزى ان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان
يتداخل في مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما
وقد ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع التداخل انما هو
على تقدير تركيب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء
مح في نفسها سواء تركب الجسم منها اولا والتفصيل ان يقال
البديهة تحكم بان تداخل الجواهر مح مطلقا واما تداخل غيرها
فعلى ما فصله المعترض فلا يحسن قوله امتناع التداخل

[illegible]

اناهو في المقادير من حيث هي مقادير نعم امتناع التداخل

في المقادير انما هو من حيث هي مقادير وقد يجاب عن اصل

الاعتراض بان هذا الناظر معترف بان مجموع الخطين

اعظم من احدهما في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط

بين الخطين العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان معا اطول

من احدهما والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع

خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط هف واقول

فساده ظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما

اعظم من الواحد اذا كانا متلاقيين في الطول واما اذا كانا متلاقيين

[illegible]

في العرض فلا ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط في

الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو

مح واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما كانت

مركبة من الهيولى والصورة لما مر واما انه لا سبيل

الى الثاني فلانها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها

الصورة الجسمية وصارت ح ذات وضع بالضرورة

فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز

او يحصل في بعض الاحياز دون بعض قيل عليه يجوز

ان لا يقترن بها الصورة ابدا واجيب بانها بالنظر الى ذاتها

ان لم تقبل الصورة لم يكن هيولى بل من المفارقات وان قبلها
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه
مح لكن عروض الصورة لها مستلزم للمح لا يقال الممتنع بالغير
يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم
الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم
الواجب من حيث انه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم المح والا لم يكن
ممكنا بالذات وههنا ليس كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر اليها في حد

ذاتهما من غير نظر الى المانع وفرض لحوق الصورة اياها بلزم

منه المح وقد يجاب ايضا بان الكلام في هيولى الاجسام هل كانت

مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير منفكة عنها كما هي الآن

او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة و

الاول والثاني محال لان بالبديهة والثالث ايضا مح لان حصولها

في كل واحد من الاحياز ممكن لان الهيولى على ذلك

التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذلك نسبة

صورة الجسمية فانها يقتضي حيزا مطلقا لا معينا فلو حصلت

في بعض الاحياز دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح وهو مح قيل

يجوز ان يقتضيه الصورة النوعية المقارنة للصورة الجسمية
على ما سنذكرها فلا يلزم ترجيح بلا مرجح واجيب بان
الصورة النوعية وان عينت مكانا كليا لكن نسبتها الى
جميع اجزائه واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء
معين منها ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة
اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي
وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في
التخصيص الى غير الصورة النوعية وقد يجاب بان الهيولى
اذا حصلت في بعض الاحياز فلا بد ان يتخصص كل من اجزائها

بجزء معين من اجزاء ذلك الحيز والصورة النوعية تقتضي

ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء على السوية فتخصيص الاجزاء

بالاجزاء مع تساوى نسبتها اليها يكون ترجيحا بلا مرجح قطعا

ولا يبعد ان يقال ان الهيولى المقارنة للصورة المتصلة متصلة

فيكون اجزائها مفروضة لا موجودة في الخارج فلا يقتضي

مكانا وقد جاز ان يكون هناك حالة مخصصة للهيولى بوضع

معين ولا يلزم الاعتراض على هذا التقدير بان يقال ان الماء

اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع من

اجزاء الحيز الطبيعي لما انقلب اليه مع تساوى نسبته اليها

فليكن الهيولى بعد مقارنة الصورة اولى بحجم تساوى نسبتها

الى جميع الاحياز لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق

فلا يكون ترجيحا بلا مرجح اي اذا انقلب مثلا جزء من الماء

هواء فان كان قبل الانقلاب في الموضع الطبيعي من الماء

انتقل الى اقرب مواضع الهواء من ذلك الموضع فالقرب

مرجح للحصول فيه وان كان قبل الانقلاب في موضع الهواء

قسرا استقر فيه بعده طبعا فالحصول اولا في ذلك الموضع

مرجح ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى التي لا وضع لها اصلا

فصل في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام

كلها انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة
اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاحياز اي باقتضاء السكون فيه في مكانه عند حصوله
والحركة اليه عند خروجه عنه دون البعض بل سائر آثاره
ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانها قابلة
فلا يكون فاعلة لما يجيء وايضا هيولى العناصر مشتركة
لانقلاب بعضها بعضا فلا يكون مبدءً للامور المختلفة ثم اما
ان يكون للجسمية العامة اي الصورة الجسمية المتشابهة
في جميع الاجسام او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا

لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني وهو المط
لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص الاجسام بصورها النوعية
من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية
لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما
في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة
بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فيها وقيل لم لا يجوز ان يكون الاختصاص اولا ثانيا اما
اي الاختصاص بعض الاجسام دون البعض بالاختصاص بصورة النوعية
في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكل كيفية كانت متصفة

بكيفية اخرى لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة
واما في الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة
لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية وقد يجاب
بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد
من اختلافهما بامر جوهري مختص واعلم ان دليلهم لو تم
لدل على ان لآثار الاجسام مبداء فيها واما ان ذلك المبداء
واحد او متعدد فلا دلالة لهم عليه ولعلهم انما اقتصروا على
الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد فان قيل هذا مناف
لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد

عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة
النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات
يقتضى لكل جهة ما يناسبها هذا تنبيه يرتفع بها الاشتباه في كيفية
التلازم المذكور للهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة
للصورة لانها لا يكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لما ان اراد ان الهيولى لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا
فيرد عليه ان الثابت فيما سبق ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن
الصورة فلا يظهر منه الا ان الهيولى لا يتقدم على الصورة
معلوم
تقدما زمانيا واما انها لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فغير

منه وان اراد انها لا يتقدم على الصورة تقدما زمانيا فح ان
اراد بقوله والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة
قبله انها يجب تقدمها على المعلول بالذات فمسلم لكن لا يحصل
المط من المقدمتين وان اراد انها يجب تقدمها عليه بالزمان
فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان
والصورة ايض ليست علة للهيولى لان الصورة انما يجب
وجودها مع الشكل او بالشكل قيل لانها ليست علة فاعلية
للشكل والا لاشتركت الاجسام كلها في الشكل على ما بيناه
ولا علة قابلية لان القابل هو الهيولى فلا تتقدم بوجوب

وجودها الفايض عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب
وجودها مع الشكل ان لم تتوقف عليه اوبه ان توقف عليه
اقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان يكون الصورة علة
فاعلية او قابلية للشكل نفي العلية مطلقا لجواز ان يكون
شرطا فلا يلزم نفي تقدمها على الشكل وايضا المذكور فيما سبق
هو ان الصورة لو كانت علة تامة للشكل المعين لزم الاشتراك
المذكور لانها لو كانت علة فاعلية له لزم ذلك بل هو خلاف
الواقع وقد يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة
الحد او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود

حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود المـ

وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر

الكل عن الجزء فاذن الشكل متاخر عن الصورة بهذه المراتب

فكيف يقال انها مع الشكل او متاخرة عن الشكل واجاب عنه

المحقق الطوسي قدس سره بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل

عن ماهية الصورة لا عن الصورة المتشخصة والذي نحن بصدده

عدم تاخر الشكل عن الصورة المتشخصة لاحتياجها في

تشخصها الى التناهي والتشكل ولا يبعد ان يحتاج الشي في

تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم المحتاج في التشخص الى

الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين

عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متاخرين عن ماهيتها هذا والانسب ح ان يقول لان
الصورة موخرة عن الشكل قطعا ولقايل ان يقول احتياج
الصورة في تشخصها اليهما غير معقول لانه ان كان الى
الجزئي منهما لزوال التشخص بزواله وليس كذلك لان الشمعة
المتشخصة المتعينة باقية مع تبدل افراد التناهي والتشكل عليها
وان كان الى الكلي فذلك بط قطعا فانا نعلم بالضرورة ان
انضمام التشكل الكلي مثلا الى الصورة لا يفيدها تشخصا و
الشكل لا يوجد قبل الهيولى فهي اما متقدمة عليه

اومعه فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة
على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات
اومعه بحكم المقدمة الثانية فكانت الصورة متقدمة على
الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشئ والمتقدم
على مامع الشئ متقدم عليه هذا خلف بحكم المقدمة الاولى
وانت تعلم ان الحكم بان المتقدم على مامع الشئ متقدم
على ذلك الشئ لا يظهر صحته في التقدم والمعية الذاتيين و
قد يقال الهيولى متقدمة على الشكل قطعا بناء على ان لحوق
الشكل انما هو بمشاركة الهيولى وح لا يحتاج الى المقدمة

الممنوعة

الممنوعة فاذن وجود كل منهما عن سبب منفصل هذا منه
على ما زعموا من ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة
موجبة للاخر او يكونا معلولي علة موجبة لهما ليتحقق التلازم
اذ العلة الموجبة ما يمتنع تخلف المعلول عنه سواء كانت علة
تامة او جزءا اخيرا منها فهي مستلزمة للمعلول وبالعكس
واحد المعلولين مستلزم لها وهي مستلزمة للمعلول الاخر
بالعكس وههنا بحث لانه ان اعتبر في العلة الموجبة
الايجاد فلا نم انه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة
للاخر ولم يكونا معلولي علة موجبة لهما لزم امكان انفراد

احدهما عن الاخر وهو ظاهر وان لم يعتبر لم يلزم ان يكون
الهيولى علة فاعلة على تقدير كونها موجبة فلا يكون وصف
العلة بالفاعلية فيما سبق مناسب للمقام وليست الهيولى
غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا يقوم بالفعل
بدون الصورة اى بدون ماهيتها فهى تستحفظ المادة
بتوارد افرادها عليها ولو زالت صورة عنها ولم تقترن
صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصور المتواردة
عليها كالدعايم يزال واحدة منها عن السقف ويقام
مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب

انزا

تلك الدعايم وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى
الى
من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر
الهيولى فالهيولى يفتقر الى الصورة في وجودها وبقايها
اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايض مفتقرة
الى الهيولى فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل
بدون الهيولى وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة
ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشئ
في تحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة في الوجود لكانت

الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة
الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة لجواز انتفائها
مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا هو ان الصورة المتشخصة
ليست علة للهيولى فلا منافات والصورة تفتقر الى الهيولى
في تشكلها قيل ولما تغاير هنا جهتا التوقف فيهما لم يلزم دور
واورد عليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة الى
الصورة في التشكل وبالعكس اذ يحتاج كل منهما الا في ذاتها
بل في تشكلها الى ذات الاخرى لا الى تشكلها وقد يجاب بان
احدهما اذا كانت علة لتشكل الاخرى فهي من حيث انها

متشخصة تكون مقدمة على تشكل الاخرى ومن تشخصاتها

الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس

الامر لدار والحق ان الشكل ليس مشخصا بمعنى انه يفيد

الهذية بل معنى انه لازم للشخص من حيث هو شخص و

تقدم العلة يجب ان يكون بذاتها وتشخصها لا بلوازمها

ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم اللازم

فان العلة الملزومة لمعلولها متقدمة عليه بالذات مع

استحالة تقدمه على نفسه فصل في المكان وهو اما الخلاء

اراد بها البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان

الخالي عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي لان الجسم بكليته حاصل
في مكانه مالٍ له فلم يجز ان يكون المكان امراً غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا ان يكون امراً منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه
محيطا بالجسم بالكلية فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات
كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهر
ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن في جميع جهاته والا لانتقل
بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر

من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماليا له فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
وهذا مذهب المشائين وعلى الثاني يكون بعدا منقسما
في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو
المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه
على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون
امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا
يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد

موجود وهذا مذهب الاشراقيين ويسمونه بعد ا
مفطورًا لزعمهم انه فطر عليه البديهة وصحّفه بعضهم
بالمقطور بالقاف اي بعد اله الاقطار ويجب ان يكون
جوهر القيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقاء تشخصه
فكانه جوهر هو متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة
التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على
ماهو المشهور والاول بط فتعين الثاني وانما قلنا
الاول بط لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا

او بعدا موجودا مجردا عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون
خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء
بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان استحال
ان يكون لا شيئا محضا قيل قبول الزيادة والنقصان فيه
انما هو على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضي
واما كونه موجودا حقيقة فغير لازم وقد يجاب عنه بانا نعلم
بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض اقول ان اراد الترديد بين اللاشئ في الخارج والموجود
فيه كما هو الظ اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين

والاشراقيين بوجهين ابطل بهما شقي الترديد الاول بالاول

والثاني فيلزم ان ماذكره لايدل على انه ليس لاشيا في الخارج

بل يدل على انه ليس لاشيا في نفس الامر ان اراد الترديد بان

اللاشيء في نفس الامر والموجود فيهما فيتسع دايرة

المناقشة في الشق الثاني ولاسبيل الى الثاني لانه لووجد

البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته عن المحل والالكان

لذاته مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده فاستحال اقترانه به

اي على وجه الافتقار هف لانه مفتقر اليه في الاجسام وفيه

بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية والمجردة مع

الا المادية اعراض والمجردة جواهر وعلى عدم الواسطة

بين الحاجة والغنى الذاتيين وكلاهما ممنوعان فصل في

الحيز كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا ينتقض بالجسم المحيط

فانه جسم وليس له حيز على تفسيره اي السطح الباطن من الحاوي

المماس للسطح الظاهر من المحوي اذ ليس وراءه جسم آخر

نعم له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وقد يجاب عن

ذلك بان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة

الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به

المحدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في

مكان ولا بعد في ان يكون تلك الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية
عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه
نسبة بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا فان قلت هذا
مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان
المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان
المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو ما
يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم
الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد

وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي

اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في

موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا ويلحقه ان يكون له

حيز اما مكان واما وضع وترتيب في موضع اخر منها كل جسم

فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا الا انا لو فرضنا

عدم تاثير القواسر اي الامور الخارجة لكان في حيز معين

بالضرورة وذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر

اي امر خارج وانما فسرنا القاسر بذلك اذ لو كان المراد منه

ما كان تاثيره على خلاف مقتضى الطبع لم يكن الترديد حاصرا

وان كان ذا وضع ومحاذاة كان حيزه وضعا ومحاذاة م

لانه يجوز ان يكون المراد ... لا يكون تاثيره ... الطبع

لاسبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن انما يستحقه
بطبيعته اذ لا يمكن استناده الى الجسمية المشتركة لان نسبتها
الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية
في اقتضاء حيز ما على الاطلاق فتعين استناده الى امر داخل
فيه مختص به يعني الطبيعة وهو المطـ فان قلت تاثير الفاعل
فيه ان كان من الامور الخارجية التي تفرض خلوه عنها
فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان
يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها جاز ان
يكون حصوله في مكان معين من فاعله فان الاين من لوازم

وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شئ بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان معين لا محالة قلت هذا وارد على القائل
بان المكان هو البعد واما القائل بانه هو السطح فله ان يمنع
ان الاين من لوازم وجود الجسم كما في المحدد واورد عليهما
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى
ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر
فلا يتم الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل
على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع

ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيان لانه لو كان له
حيزان طبيعيان فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه
فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون
الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره
وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم
ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلي
وطبعه وقد فرضنا طبيعيا هف اورد عليه بان عدم الطلب
لمكان الطبيعي بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح
في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم

يكن فاقد

يكن واحدا المكان هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد
للجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما
او لا يحصل في شي منهما والكل بط اما الاول فظ واما الثاني
فلما ذكره المص واما الثالث فلانه اما ان لا يكون على سمت
الحيزين او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما او يقع منهما
في جهة فعلى الاولين يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين
وهو مح وعلى الثالث يميل الى جهتيهما طبعا فاذا وصل الى
اقربهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه اقول
لا حاجة لاتمام كلام المص الى هذا التطويل فان محصله انه لو

كان لجسم خيزان طبيعيان لامكن حصوله فی احدهما والتالی

بط اذ يلزم على تقدير وقوعه الخلف وكذا المقدم **فصل**

في الشكل كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه

فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي

اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلانه

يحيط به حد واحد او حدود فيكون مشكلا او تدمر ما فيه

تذكر وانما قلنا ان كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفا

القواسر اي الامور الخارجية لكان على شكل معين فذلك

الشكل اما ان يكون لطبعه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا

فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المط اورد عليه
ان تشكل الجسم يتوقف على تناهي ابعاده ولاشك ان طبيعة
الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده ولا يستلزم من حيث هي
وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة
له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته وهذا بعينه وارد
في المكان بمعنى السطح فان حصول الجسم فيه موقوف
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا بخلاف المكان
بمعنى البعد فان حصول الجسم فيه موقوف على حصوله
وهو وان لم يستند الى ذات الجسم لكنه لازم له من حيث هو فضا

في الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل

على سبيل التدريج قيل بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز

ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة

فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا هف فهو اما

بالفعل من جميع الوجوه قطعا وهو الموجود الكامل الذي

ليس كمال متوقع كالباري عز اسمه والعقول او بالفعل

من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه

بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج

اما ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد كانقلاب

الماء هواء

الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت
منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدريج فهو الحركة اقول
فيه بحث اما اولا فلانه يحصل للنفس صفات لم يكن لها
فلها خروج من القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات ولا يسمى
ذلك الخروج حركة ولا كونا ولا فسادا واما ثانيا فلان
الانتقال في الجدة والفعل والانفعال والمتى دفعي عند
بعضهم مع انه لا يسمى كونا ولا فسادا قال ارسطو الحركة قد يطلق
على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض
لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة

بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة
مستمرة من المبدأ الى المنتهى يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى
حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
الى تلك الحدود سيالة فباعتبار استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع
فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل
ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق
على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دايرة

والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليها
فقد انقطعت الحركة واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شانها كالعقول
الحركة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون هو
الاستقرار زمانا ثانيا فتقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل
التضاد وكل جسم متحرك فله محرك غير جسمية اذ لو تحرك
الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا على الدوام والتالي
كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على

اربعة اقسام ومعنى ان وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع
يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف
الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكم كالنمو هو ازدياد حجم
الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانه زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء
الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم و
العصب والرباط والزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم
والشحم والسمين والذبول هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف

الهزال فانه انتقاص عن الاجزاء الزائدة وقد عد العلامة في

شرح القانون السمن والهزال ايض من اقسام الحركة الكمية

وههنا بحث اذ الحركة في مقولة تستدعي امرا واحدا بعينه

اي كون النمو والذبول من الحركة بحث

يتوارد عليه افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في

النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار

الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار

الكبير في النمو انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر

ينضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء

صار متصلا واحدا ولا وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض

لماكان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ماكان
له المقدار الكبير فمحلا المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو
والذبول متغايران فليسا من الحركة الكمية وكذا الحال في
السمن والهزال فتخصص في التخلخل والتكاثف وارادوا
بالتخلخل ههنا ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
وبالتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه
جزء وقد يطلق التخلخل على الانتقاش وهو ان يتباعد
الاجزاء ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف
على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يخرج

مابينهما من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه

وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه ومما دل على

تحققهما ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء فلا

ذلك
يدخلها فاذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه دخلها وما

مص بالفم مصا شديدا

لخلا حدث فيها بالمص لامتناعه بل لان المص اخرج بعض

في
الهواء واخذ في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل

مكان الخارج ايض ثم اوجد فيه البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر

فيها
حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل

تف
الماء لضرورة امتناع الخلاء هكذا قالوا واقول الظ التكا

هناك ليس لبرد الماء فان التجربة شاهدة بان القارورة

المذكورة اذا كبت على الماء الحار جدًا تدخل فيها وحركة في

الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى

هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من

مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر على سبيل التدريج وتسمى نقلة

وحركة في الوضع وهي التي تكون للجسم حركة على سبيل

الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين اى يفارق

كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكانا ويلازم كله مكانه

فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج اقول

ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال
من وضع الى آخر تدريجا ولا نم ان ذلك الانتقال منحصر فيما
ذكره فان القايم اذا قعد ينتقل من وضع الى وضع اخر مع
انه لا يتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا في اينا
ذلك والاظهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض
ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء
اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من
سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا

وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى

صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر

ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف

اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه

فقد انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة الى

اخرى تدريجيا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى

بما يلتصق بها او بالمحيط [illegible] باعتبار

النزول او الصعود فلا شك ان يتغير هيئة احاطتها

بالتدريج تبعا لحركتها في الاين واما الفعل والانفعال

فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج

تحرك من تسخين الى اقوى منه كذلك اذا ازداد الاستعداد
فى قابل السخونة اشتد التسخين وقال الشيخ في الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء
الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها
هو الآن واذا فرض زمانان يشتركان فى الآن فقبل
ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان
الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك
الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج

في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة
حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك
الاجزاء الى بعض دفعيا ايض ولكن اذا فرض مكانان
بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى
الاخر تدريجيا فكذا الحال في زمان الى زمان آخر بينهما
زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا لا دفعيا
ونقول ايض ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة
فيه بالحقيقة او لا بل يكون الحركة حاصلة في شي آخر
يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ والحركة

المنسوبة

المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى
عرضية كحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية
او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد بها
مبداء الميل فلا يلائم قوله اما ان يكون مستفادة من خارج
اي امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون و
ان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم يكن مستفادة من
خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ الميل على ما
ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمانعه وهي عديمة الشعور قطعا فان حملت على الاول

ان يكون له مستفادة من خارج

فالمراد تحريكها وان حملت على الثانى فالمراد ان يكون

لمبدءها شعور والحمل على الاول اولى بالعبارة فان كان

لها شعور قيل مجرد الشعور لا يكفى فى كون الحركة ارادية

كما فى الساقط من علو مع شعوره بسقوطه بل اذا كان لها

شعور وارادة فهى الحركة الارادية اقول هذا مدفوع

بان مبداء الميل هناك هو الطبيعة ولا شعور لها وان

كانت للمتحرك شعور وان لم يكن لها شعور فهى الحركة

الطبيعية وان كانت مستفادة من خارج فهى الحركة

القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة

المقسورة القاسر و الا لزم من انعدامه انعدامها

بل هو معد فصل فى الزمان اذا فرضنا حركة واقعة فى

مسافة على مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى

ابطأ منها واتفقتا فى الاخذ والترك الاولى ترك الاخذ

لان الاخذ ظاهر من قوله وابتدأت ع ر

لتكراره وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من

مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها

واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان

اى امر واحد غير المسافتين والحركتين ممتد يسع قطع

مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها

ببطوء معين قال الامام هذا مبني على وجود حركتين
تبتديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا
المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان
فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احديها
اسرع من الاخرى ابطاء ولا يمكن اثبات السرعة و
البطوء الا بعد اثبات الزمان فيلزم دور اخر اجاب بان
الزمان ظ الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم
قدروه بالساعات والايام والشهور والاعوام
والمقصود بيان حقيقة المخصوصة اعنى كونها كما و

مقدار

مقدار الحركة ولاشك ان العلم بوجود الزمان يكفينا
في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور اقول يمكن
ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطوء
وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر لكن لا
يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور هذا ق
الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا
اختلفا في الاخذ والترك تفاوتت امكاناهما وغير ثا
اذ لا يوجد اجزائه معا بالضرورة وقيل لانه يلزم من
اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة الواقعة فيها اقول فيه

نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدار للحركة وهي كما انها
واقعة في الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء
المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء
الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزاؤه لكان الحادث
في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه
لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في
احدها حاصلا في الاخر فههنا امكان متقدر غير ثابت
وهو المعنى من الزمان وفي مباحث المشرقية ان الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم و

هو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايضو
الثاني امر منقسم متوهم لا وجود له في الخارج فانه كان الحركة
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذي
هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا
وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع وهو مقدار الحركة لانه كم
لقبوله الزيادة والنقصان وليس مركبا من انات متتالية لانه
مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فلو
تركب الزمان منها لتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فيكون
مقدارا وقيل عليه مقداريته تتوقف على ان تكون كما وهو مو

على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو مم ولانج اما ان
يكون مقدار الهيئة قارة المناسب ان يقول لامر قار او لهيئة
غير قارة ليتم الحصر فان الامر القار وهو ما يجتمع اجزاءه
في الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القارة كالسواد
والبياض بخلاف الهيئة فانها لا تشمل الجواهر اذ لا تغاير بينها
وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيئة والعروض لا سبيل
الى الاول لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا
لهيئة قارة والا لتحقق الشي بدون مقداره فهو مقدار لهيئة
وهو المط
غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة فالزمان مقدار للحركة

في العرض

تمسك بعضهم [illegible] ان الزمان
مقدار [illegible]

وسيجي زيادة بيان له في الفلكيات ونقول ايضا ان الزمان
لا بداية ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية وكل قبلية لا يوجد مع
البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني
ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق
فلو كان ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان
متقدم واليوم في زمان متاخر عنه وينقل الكلام الى ذينك
الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية تنطبق

بعضها على بعض وانه محال بالضرورة وح يجوز ان
يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا غير زماني وقد يجاب
بان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم و
المتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل
اللاحق قبلية لا يجامع القبل معها البعد فان هذه القبلية
لا توجد بدون الزمان فان لم يكن شيء من المتقدم والمتاخر
زمانا احتيج فيهما الى الزمان وان كان احدهما زمانا والاخر
ليس بزمان احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول وان كان
كل واحد منهما زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه

وذلك لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان

اولا وبالذات ولما عداها ثانيا بالعرض وقيل يدل على ذلك

انه اذا قيل وجود زيد مقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال

لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان

مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو كان مع الحادثة الاخرى

وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان لم قلت

ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت

امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم

يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه واعترض عليه

[illegible]

بان انقطاع السوال عند قولك امس متقدم على اليوم
انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ
امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في لفظ الغد فلو قيل
لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت
ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد
سخيفا وكان انقطاع السوال عند قولنا ذلك في الزمان
المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم
عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السوال عند ما ذكرتم لا
يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم

الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وهذا هو المط كما لا يخفى

فيكون قبل الزمان زمان هف ولو كان له نهاية لكان

عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون

زمانية فيكون بعد الزمان زمان هف الفن الثاني في

الفلكيات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون

الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين لا تتبدلان

احديهما فوق والاخرى تحت فان القايم اذا صار منكوسا لم

يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي تحت رجلا بل صار راسه من تحت ٢ رجله تحتا ٣

ورجله من فوق فبخلاف باقي الجهات فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون

المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال
شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه
خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس والجهة تطلق على
منتهى الاشارات او منتهى الحركات المستقيمة فبالنظر
الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه
منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني
قيل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول
هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كانت
الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة

[illegible]

الى ما يقابلها والمشهور انها ستة وسبب الشهرة امران
عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي
هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا وما
قيد الاقوى ربما ذكره اذ قد يكون الشمالي اقوى في بعض الناس [illegible]
يحاذي وجهه قداما ومقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع
فوقا ومقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر
وقفت اوهامهم على هذه الجهات الستة واعتبروها
في ساير الحيوانات ايض لكنهم جعلوا الفوق ما يلي
ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموا اعتبارها في سائر

الاجسام فان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور
واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل
جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد
الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف

الحمقى

[illegible]

فالاعتبار

ما منه الحركة مبدأ ما فيه الحركة اين كم كيف وضع ما اليه الحركة منتهى ما يحيط بالحركة زمان ما له الحركة غرض ما به الحركة محرك

فالاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة
هي تقاطع الابعاد على قوايم ولاشك ان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان
قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار
الجهات واذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية
لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة
واحدة امتدادات غير متناهية وكل واحدة منهما
موجودة قيل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هي
المركز الذى هو نقطة موهومة فلا يكون موجودا

اقول كانهم ارادوا الموجود في نفس الامر ذو وضع غير
منقسم في امتداد ما خذ الحركة ومتى كان كذلك كان
الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك لما امكنت الاشارة
اليها قد يقال انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة
من النقاط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة
في نفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية
الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم
في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة

الحسية

الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما
وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه
ولما امكن اتجاه المتحرك اليها قيل بالوصول اليها والقرب
منها وانما قيد الاتجاه بها لامكان اتجاه المتحرك الى
المعدوم الذي يقصد بالحركة تحصيله كما في الحركة الكيفية
وههنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم
بالوصول اليه عند القايل بان المكان هو السطح وايضا
قلنا انها غير منقسمة في ذلك عند القايل بان المكان
الامتداد لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب

الجزئين ويتحرك فلا يجوز حركة في الجهة لانها اما عنه لانها ما اليه الحركة
او اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة
مسافة لا جهة وانه مح وح فاما ان يتحرك من المقصد
يعني الجهة او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم
يكن ابعد الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة اليه
حركة الى الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب
الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة منه حركة من
الجهة اقول اتمام هذا الكلام موقوف على تسليم امتناع
الحركة في الجهة كما اشرنا اليه واذا ثبت ذلك فلا حاجة الى

هذا الترديد لان انقسام الجهة مستلزمة لامكان الحركة فيها

واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والا

لكانت الجهة جوهرا فكانت قابلة للانقسام في جميع

الجهات كما مر وح لا بد لها من امر يحدد ويعين وضعها

ولا يجب ان تكون قايمة بالمحدد كما ذكره بعضهم لان جهة

الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت

قايمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قايمة

به وان كان تحدد المركز وتعين وضعه بالمحدد ايضا فنقول

تحدد الجهات ليس في خلا لاستحالته ولا في ملا متشابه

واذا ثبت ان الحركة في الجهة ممتنع وفرض بعض الجهة فانقسام الجهة مستلزم لامكان الحركة في الجهة وهذا خلف لانا بينا امتناع الحركة في الجهة وعلى هذا لا يحتاج في اتمام البرهان الى ذكر الترديد عبد الحكيم

اي الملا المتشابه كالهواء فانه متشابه الاجزاء لان كل جزء منه يصدق عليه انه هواء وكذا الماء حاشيه

والا لما كانت الجهات مختلفتين بالطبع لان الملاء
المتشابه لا يوجد فيه امور متخالفة بالطبع فلا يكون
احدهما مطلوبة لبعض الاجسام والاخرى متروكة
لذلك البعض هف لان النار والهواء طالبان
بالطبع للفوق وهاربان عن التحت والارض والماء
بالعكس فاذن تحدد الجهات في اطراف ونهايات
خارجة عن الملاء المتشابه قيل لتوجيه هذا المقام
ان تحدد الجهات ليس في داخل تخن الملاء المتشابه
فانه هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه

متحصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه
ملاء لا يوجد فيه امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضها
جهة حقيقية وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى
وهو الجسم الذي لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه
حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط
وانما تعرضوا للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات تحدد
الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد هذا والكلام على
كل من التوجيهين لا يخلو عن تمحل كما يظهر بادنى تامل

يمكن كون كرية

ومتى كان كذلك كان تحددها بجسم كرى لان تحددها

وان كان تحدد الجهات في الخارج من الملاء المتشابه [illegible]

اما ان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد
وجب ان يكون كريا لان الجسم الذى ليس بكرى
لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد
عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك ما هو
ابعد منه والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو
ابعد منه فصارت فوقا بالقياس الى ذلك الابعد ولا
يتحدد به اى بغير الكرى غاية البعد سواء كان البعد
الخلا او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد غايته اصلا
سواء كان الجسم كريا اولا فان كل ما يفرض انه ابعد الا.

قوله بحيث لا يمكن الخ توجيهه ان السفل جهة حقيقية فلو تصور ابعد منه كان فوقا بالنسبة الى الابعد فيتبدل التحت وصار فوقا وبقى شئ وهو ان امتناع ذلك غير بين ولا مبين انما الممتنع تبدل التحت الحقيقى فوقا حقيقيا ولم يلزم فافهم محمد

لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد
فلا يتحدد به جهة السفل بخلاف الكرة اذ يتحدد بمركزها
غاية البعد الداخل فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم
الكري ايضا لانهما جهتان متقابلتان مقابلة في غاية البعد
بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابلغ منه والمركز وان كان
ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس
ابعد الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر
المحيط اعظم ما هو عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم
الكري لما وقعتا على ابلغ وجوه المقابلة قلت هما واقعتان

على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احديهما ابعد الابعاد
المفروضة عن الاخرى واما كون كل واحدة منهما ابعد
الابعاد المفروضة الاخرى فلا يمكن قطعا وان كان الاجسام
معدودة وجب ان يحيط بعضها ببعض والا لم يتعين
بها غاية البعد لان ما هو ابعد من بعضها في امتداد الوا
بينهما فهو اقرب من الاخر وكلما يفرض غاية البعد عن
بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع لكونها غاية القرب
من بعضها الاخر والمناسب ان يقال لان البعد عن الجسم
اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فيجب ان يكون بعضها

محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان يكون
كرة والا لم يتحدد جهة السفل فهو كاف في تحديد الجهتين
باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشوا لا دخل له في
التحديد ولا بد ان يكون المحدد محيطا لسائر الاجسام اذ
لو كان وراءه جسم لما كانت جهة الفوق القائمة به منتهى
الاشارة فحصل المط وانت تعلم ان ما ذكره لو تم لدل على
كروية جسم محدد للفوق والتحت محيط لسائر الاجسام وهو
الفلك الاعظم ولا يدل على كروية جميع الافلاك وكذا احوال المتبة
في الفصول الآتية فلا تغفل فصل في ان الفلك بسيط اى

لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة وهذا
الرسم شامل للعناصر ايض وقد يطلق البسيط على ثلثه
معان اخر الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة
الطبايع بحسب الحس فيشمل العناصر والافلاك و
الاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلا والثاني ما يكون
كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا للكل في
الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء
المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها
في اسمائها وحدودها الثالث ما يكون كل جزء مقداري منه

بحسب

بحسب الحس مساويا للكل فى الاسم والحد فيندرج فيه
العناصر والاعضاى المتشابهة دون الافلاك لانه لايقبل
الحركة المستقيمة اى الاينية مطلقا والمستديرة هى الوضعية
واما الحركة الجوالة ونظائرها فانما يسمى مستديرة لغة
لا اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين ومتى كان كذلك
كان بسيطا اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل
الحركة المستقيمة اذا فرض تحركه بها فانه متجه الى جهة وتارك
لاخرى وكل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله لا به
فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته

ولا استحالة فيه وانما المحال ان تتحدد الجهة قبل وجوده
فالمناسب الاقتصار على ان يقال فالجهات لا يكون متحددة به
والفلك ليس كذلك بل تتحدد به الجهات فلا يكون قابلا
للحركة المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه اي بسايط
على شكل طبيعي او قسري او يكون بعضها على شكل طبيعي و
بعضها على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل
واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل
الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل

الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل
شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من
الاشكال يكون جانب منه خطا والاخر سطحا والاخر نقطة
ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال ان يحصل في مجموعها
سطح كري متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني والثالث
م الاتصال ١٢
لانه لو لم يكن كل واحد منها او بعضها كرة فيكون
طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان
تغير الشكل لا يخ عن حركة اينية هذا خلف لا يخفى عليك
ان الثابت فيما سبق استحالة ان يكون الفلك قابلا للحركة

المستقيمة والمفيد منها استحالة ان يكون الفلك اجزاء قابلة لها
وقد يقال اذا كانت اجزاءه قابلة للحركة المستقيمة كانت
جهات حركتها متقدمة عليها وهي متقدمة عليه لتقدم
الجزء على الكل فيلزم ان يكون الجهة متقدمة عليه فلم يكن
محددًا لها هذا خلف وفيه بحث اما اولا فلان جزء الفلك
اذا تحرك على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احدى جهتي الفوق والتحت فلم يلزم تحددها قبل
المحدد والمحدد انما يحددها دون سائر الجهات واما ثانيا
فلان اللازم هو تقدم جهات حركاتها على حركاتها

لا عليها

لا عليها فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة اي
الوضيعة لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه هذا مبني
على ان الفلك متصل واحد لا جزء فيه بالفعل لا يختص
اي طبيعة يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة
لتساوي الاجزاء في الطبيعة اورد عليه ان البساطة التي
يستدل بها ان الفلك قابل للحركة المستديرة دالة على انه
غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان يتحرك
الى جميع الجوانب وهو مح بالضرورة او الى بعضها دون
بعض فيلزم ترجيح بلا مرجح وايضا اذا تحرك البسيط على

الاستدارة فلابد هناك من قطبين معينين ساكنين
ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها
النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا
عظيما بالسرعة والبطؤ مع استواء جميع النقط المفروضة
في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية وللسكون ورسم
الدايرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة
وانه ترجيح بلا مرجح وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص
يجب ان يكون لامر عايد الى محركه وان لم نعلم بعينه
ضرورة كون المتحرك بسيطا وانت تعلم ان هذا منا في

لقوله

لقولهم ان نسبة الفاعل الى جميع سواء وعليه مبنى كثير من
قواعدهم فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى
وضع جزء اخر ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة
وما ذلك الا بالحركة ولما امتنعت المستقيمة تعينت المستديرة
وقد يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبايع
الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز
الحركة عليها اذ يجوز زوالها بحركة غيرها مما اعتبر الوضع
والمحاذاة معه سواء كانت تلك الحركة طبعية او قسرية
واجيب بانا اذا فرضنا وجوب سكون الغير ولاحظناه من حيث

انه بسيط وجدنا كل جزء منه ممكن الزوال عن وضعه
فتعين امكان حركته قطعا ونقول ايضا يجب ان يكون فيه
مبدا ميل مستدير محرك به والا لما كان قابلا للحركة
المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه لو لم يكن في طبعه المناسب ان يقال لو لم يكن طبعه مبدا
ميل مستدير اقول في كلامه اضطراب لانه لو كان الطبع
بمعنى الطباع ويتناول ماله شعور وارادة فلا يلائم
قوله فيما بعد والا لكان الشئ مع العائق الطبيعي لهو لا معه
وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله لما قبل الميل المستدير من

الطباع ماله شعور وارادة وما لا شعور له والطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة

رجا

خارج اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس في طبيعته
مبداء ميل مستدير ميلا من خارج هو تساوي الجسيم القليل
الميل والذي لا ميل طبيعيا فيه في السرعة كما ستقف عليه
ولا استحالة في ذلك وايضا لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل
مستدير اصلا وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع على
الطباع والعايق الطبيعي على متناول لما له شعور وارادة
فان الطبيعة ايض قد يطلق على سبيل الندرة مرادفة
للطباع كما صرح به بعض المحققين فيمتنع ان يتحرك على
الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة وفيه بحث

لانه يجوز ان يكون الجسم الذي لا ميل طبيعي فيه ميلا طبيعيا

اذ لو اريد بان الحركة المستديرة ممكن ذاتي له فهذا لا ينافي

امتناع حركته على الاستدارة بواسطة عدم علتها

وهي الميل المستديرة وان اريد بان للفلك استعداداً تاماً

للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك الاستعداد الا عند وجود

جميع الشرايط وعدم جميع الموانع فذلك غير معلوم مما

ايضا ماذكره ههنا جار في كل من البسايط العنصرية

اذ لا شبهة في امكان حركة المستديرة كيف لا وقد ذهبوا

الى ان كرة النار متحركة بمتابعة الفلك فيجب ان يكون فيه

مبداء ميل مستدير يتحرك به ويمكن تقرير الدليل على وجه

يكفي فيه امكان الحركة بحسب الذات ولا يجري في العنا[صر]
بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكا
قسريا فلابد فيه من مبداء ميل طباعي ولما امتنع في
الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبداء مبداء ميل مستدير
وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبداء ميل مستدير لما قبل
الميل المستدير من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك
مسافة في زمان اذ لا يتصور وقوع الحركة في الآن ويكون
ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي يكون
ذلك الميل معاوقا للميل القسري لمخالفته اياه في الجهة

زمانها

ويتحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة
ازمنة طبيعيه
ولالكان الشي اي الحركة مع العائق وهو الميل الطبيعي كهو لا
ان لم يكن ذلك الزمان اقصر
معه هف قيل لا يلزم من فرض عدم العايق فيه عدم جميع
العوايق فيمكن ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا لعايق اخر
يقاوم ذلك العايق الميل الذي في ذي الميل فلا يلزم ان يكون
زمان عديم الميل اقصر من زمان ذي الميل واجيب بانا
اي العايق المقاوم
نفرض مثل ذلك العايق مع ذي الميل ايض وذلك الزمان
وبالجملة نفرض اشتراك الاجسام الثلثة فيما سوى المذكورات فتدبر
الاقصر الذي هو زمان عديم العايق له نسبة لا محالة الى الزمان
ازمنة ذي الميل
الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عديم الميل ساعة

ازمان

وزمان ذي الميل ساعتين فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله
اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل
نسبة الزمان الاقصر الى الزمان الاطول فيكون نصفه فيتحرك
ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية في مثل زمان عديم
الميل مثل مسافته اي مسافة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها
بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة التي في الجسم وتنقص
سرعتها بقدر ازدياد القوة المذكورة ولانه لو انتقص شئ من
القوة المعاوقة التي في الجسم ولا تزداد السرعة او ازداد شئ
منها ولا تنقص السرعة لم يكن القوة الميلية مانعة في الجسم من

الحركة هذا خلف فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول

كان سرعة ذي الميل الثاني ضعف سرعة ذي الميل الاول

فيتحرك ذو الميل الثاني في نصف زمان ذي الميل الاول و

ذلك النصف مثل زمان عديم الميل مسافة ذي الميل

مفروض الحركة

الاول وهي مثل مسافة عديم الميل فظهر ان الجسم القليل

اعني ذا الميل القليل

الميل والذي لا ميل فيه متساويان في السرعة والبطوء

هو مح وقد يقرر الكلام بعد فرض الاجسام الثلثة المذكورة

بوجه اخر بان يقال فيقطع ذو الميل الثاني مثل مسافة عديم

الميل في زمان عديم الميل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص

الانتقاص

الميل

التقرير الاول انا لو فرضنا زمان ذي الميل الثاني المتحرك بقوة قسرية مثل زمان عديم الميل المتحرك بتلك القوة يلزم ان يكون مسافة الاول مثل مسافة الثاني والتقرير الثاني بالعكس منه

الميل المعاوق وازدياده فكلما كان ميل المعاوق اقل كان زمان

الحركة اقصر لازدياد السرعة وكلما كان الميل الكثر كان زمان

الحركة اطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب

تفاوة الميل المعاوق فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول

كان زمان حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل

الاول وهذا ساعتان فذلك ساعة كزمان حركة عديم الميل

وقال ابو البركات وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في زمان

وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع

الحركات الثلث وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيجب ان

تشترك الاجسام الثلثة في ساعة واحدة لاجل اصل
الحركة وهي زمان حركة عديم الميل ويكون ساعة في ذي الميل
الاول بازاء ميله ولما كان ميل ذي الميل الثاني نصف ميل
ذي الميل الاول كان زمان حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة
ذي الميل الاول فيكون نصف ساعة بازاء ميله فيكون
زمانه ساعة ونصفا واجيب عنه بان الزمان متصل واحد
لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة
انقساما لا تقف عند حد وكذلك الحركة متصلة لانطباقها
على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان

المسافة
لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة
فزمان اية حركة فرضت اذا جزئت على اي وجه اريد كان كل
جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك
الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في
نفسه ايضا مسافة فماهية الحركة من حيث هي صالحة لان
تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة
فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة
بل تقتضي مطلقهما ويمكن ان يقال ان البديهة تحكم بان
الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي

قدرًا معيّنًا من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك
والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاوق ثم ان الزمان
يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق
وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب
اشتراك الاجسام الثلثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة
او باعتبارها الفرض تساوي تلك الاجسام فيها وما زاد عليه
يكون بازاء المعاوق وقال الامام لا استحالة في كون الجسم القليل
الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا اذا كان
الميل القليل عايقا ولم لا يجوز ان يكون بالغا في مراتب الضعف

ثاجيز

الى حيث لا يبقى لها اثر معا وقد كان قطرات الماء اذا تتالت

وتكثرت اثرت فى نقر الحجر ولا تاثير اصلا للقطرة فيه وهذا

المحال انما يلزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه

او من فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان

عديم الميل الى زمان ذى الميل الاول وانما لم يتعرض لحركة

الجسمين الاخرين بالقسر الى خلاف جهة ميلهما اولا لاجتماع

الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتاتى انكاره بالبديهة

واستحالة الثاني مبنية على التنافي بين الامور المجتمعة وهو

منتف ههنا بالضرورة لكن فرض الميل على النسبة المذكورة

ممکن يمکن ان يقال نسبة مراتب الميل بحسب الشدة و
الضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة
الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس على انه
يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا يوجد تلك
النسبة بين النسب العددية فهذا المح انما لزم من فرض
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا تحركا قسريا فيكون محالا
ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم
والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين
المتنافيين هف فيه نظر لانا لا نسلم المنافاة بين الميل المستقيم و

المستدير لاجتماعهما في الكرة المدحرجة وما قيل من ان
الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي
صرفه عنها ممنوع اذ المستدير لا يقتضي التوجه لانه يقتضي
الصرف ولئن سُلّم المنافاة فيجوز ان تقتضي الطبيعة الواحدة
اثرين متنافيين باعتبارين متقابلين فصل في ان الفلك
لا يقبل الكون والفساد وهما يطلقان بالاشتراك على
معنيين على حدوث صورة نوعية وزوال الاخرى وعلى
الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا هو
الاول والخرق والالتيام اي افتراق الاجزاء واقترانها اما انه

لا يقبل الكون والفساد لانه محدد الجهات ولا شئ من

محدد الجهات يقبل الكون والفساد واما الصغرى فقد مر

تقريرها واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فللصورة

الحادثة حيز طبيعي هذا لا يدل على ان يكون الحيز الطبيعي

للصورة الحادثة غير الحيز الطبيعي للصورة الفاسدة بل

هو موقوف على ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان

بالنوع وهو ممنوع لان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان

تشترك في لازم واحد وكل ما هذا شانه اي يكون لصورته

الحادثة حيز طبيعي وللصورة الفاسدة حيز اخر طبيعي فهو قابل للحركة

لنا ان كل جسم له حيز طبيعي م

وللصورة الفاسدة ليس لها حيز طبيعي

المستقيمة

المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبعي

او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب تقتضي ميلا

مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبعي فالصورة

الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت

تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي ههنا بحث اذ المحدد

لا حيز له بمعنى المكان ولا يصح حمله ههنا على المعنى الاعم واما

انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك ايض يتبادر منه

ان حصول الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك

بل هما يستلزمانها لحصول بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك

وقد مران المراد بها هي الحركة الاينية مطلقا فلاحاجة الى
ما تكلفه بعضهم من انه لابد للخرق والالتيام من اقتران
الاجزاء وافتراقها المستدعيين للحركة والحركة اما مستقيمة
او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منها
او المستديرة وهما محالان اما الاول فلما بينا ان الفلك
لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق والالتيام
بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الآخر في جهة م
اخرى مخالفة للاولى او يسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة
مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما طبيعية

او قسرية

اوقسرية او ارادية والكل مح اما الطبيعية فلان الفلك ذو
طبيعة واحدة لا يقتضي الاشيا واحدا غير مختلف واما
القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قاسر هناك واما الارادية
فلان الفلك لبساطته عادم للالات الجسمانية المختلفة
التي بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس
الفلكية بالارادة فصل في ان الفلك يتحرك على الاستد ارة
دايما لان الحركة الحافظة للزمان اى التى كان الزمان مقدا رالها
لما ان تكون مستقيمة او مستديرة قد علمت ان الحركة
المستقيمة فى عرفهم هى الحركة الاينية مطلقا والمستديرة

[illegible]

هي الوضعية ولا شك ان الترديد بينهما غير حاصر لاحتمال
ان تكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او كيفية و
الملايم لكلامه فيما بعد ان يحمل الحركة المستقيمة على ما يقع
على الخط المستقيم ويصرح مجال المناقشة في الحصر اوسع
لا جايز ان تكون مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير
النهاية او يرجع لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير
متناه هو المسافة لا الحركة اذ الحركة الموجودة ليست بعد
اذ الحركة التي هي بعد ليست موجودة ولا سبيل الى الثاني
لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع

قوله والملايم لكلامه الخ [illegible] لانه
لو رجعت لكان ينتهي على طرف فتكون مستقيمة بل ان يكون
وذلك انا نقول اذا حصلت الزاوية لو انحط وتكون الرجوع
اذ لو كانت الحركة على محيط دائرة فلم يلزم الرجوع قطعا
ولا يخفى ان اللازم ان يكون الحركة عند حصول الزاوية على ما يقع
على خط مستقيم فلم يلزم ان يحمل الحركة المستقيمة على ما يقع
على الخط المستقيم بتمامه [illegible]

فان

فتكون منقضية بالسكون لان بين كل حركتين مستقيمين
سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال
الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجودا
حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول قيل عليه لا نسلم ان
الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو
معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول وكلما
كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل تقتضي كونه
غير موصل الا الوصول لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين
المتنافيين في الجهة اورد عليه الامام بانا لا نسلم لاستحالة

المذكورة اقول كلامه مبنى على ان الميل مبداء المدافعة
ولعلهم ارادوا بالميل ههنا نفس المدافعة فانه قد يطلق
عليها ايضا ولا شبهة فى تلك الاستحالة قال الشيخ لا تصغ
الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون
شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحى عنها ولا تظن
ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ
من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال
الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين بصفتى الايصال وازالة الوصول التى

اى حادث فى ان لان الوصول وكونه غير موصل انى لان

حال الوصول اى ما يحدث هو فيه لو كان زمانيا وانقسم

الى المنتهى هـ ض

فحين ما يكون الجسم فى احد طرفيه لم يكن واصلا قيل

فيه نظر لانه ان اراد انه لم يكن واصلا وصولا تاما فلا

محذور فيه وان اراد وصولا فى الجملة فممنوع وقد يقال

الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك

الامتداد والا لم يكن الحد بتمامه حدا فالوصول اليه انى اذ

لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به

شيئا فشيئا: وكذا حال صيرورته غير موصل قيل وايضا قد

ان الوصول آنی وهذا یستلزم ان یكون الاوصول آبناً ایضاً لان
رفع الآنی آنی لا محالة وقد یقال ان الانطباق والموازاة و
المحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنیات لانها تحصل عند
انتهاء الحركة مع زوال كل منهما زمانی اذ لا یحصل الا بعد الحركة
فان احد الجسمین اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم
الاخر فلا شك انهما ینطبقان عند انقطاع حركته ولا یزال
هذا الانطباق الا بعد ان یتحرك احدهما والحركة مما لا یحصل
الا بالزمان وكذا الحال فی جمیع ما ذكرنا واذا كان كل واحد
منهما ای المیلین آنیا وجب ان یكون بین الآنین زمان

لا یتحرك

لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الاينين فيكون الزمان

مركبا من اجزاء لا يتجزى هي الانات ويلزم منه تركب من اجزاء المسافة

لا يتجزى لانطباقها اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان

هف هذا يدل على وجود زمان بين الاينين واما انه لا يتحرك

فيه الجسم فلانه لو تحرك فاما الى ذلك الطرف المذكور

فيلزم ان لا يكون للجسم وصول فى الآن الذى فرضناه

ان الوصول اليه او عنه فيلزم وجود الميل قبل حد وث اذ الحركة

عنه انما توجد بالميل الثانى اعلم ان الحجة المشهورة هى

ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه

بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له
فى ان ايضا ولا يمكن اتحاد الانين والا لكان واصلا الى المنتهى
ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما
بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء ولا يتجزى
وذلك الزمان زمان السكون لا حركة هناك لا الى ذلك
الحد ولا عنه وهذه الحجة بعينها قائمة فى الحدود المفروضة
فى المسافة المتصلة التى تقطعها حركة واحدة وقد
ابطلها الشيخ الرئيس فى الشفا بان المفارقة والمباشرة
حركة الرجوع فهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع و

والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين
لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف
زمان المباينة نختار ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول
بان يكون حدا مشتركا بين زمان الحركتين وان عنوا به
انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع نختار انه
مغاير لان الوصول وان بين الانين زمانا لكنه ليس زمان
السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان
كل ان يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه و
بين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة

باعتبار الميل الموصل والميل الموجب للحركة المفارقه
اقول قد ظهر مما ذكران العدول عن الحجة المشهورة
مع الذهاب الى ان اللاوصول انى كما فعله المص بعيد
جدا فنعلم ان الحركة الحافظ للزمان ليست مستقيمة فتكون
مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع
الزمان فلابد من وجود حركة مستديرة دايمة ولا حركة
مستديرة تحتمل الدوام الا حركة الفلك فان الفلك اى
احد من الافلاك وهو الفلك الاعظم على رائهم يتحرك
على الاستدارة دائما وهو المط اقول فيه بحث لاحتمال ان

يكون لبعض الكواكب حركة مستديرة على نفسه مستمرة
ابدا ويكون الزمان محفوظا بها هذا آية ترتفع بها شبهة
تمسك بها بعض الحكما على انه لا يجب تخلل السكون بين
الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه رميت حبة
الى فوق وتلاقى فى الجو جبلا ساقطا بحيث يماس سطحها
سطحه وترجع ح لا محالة فيجب توسط سكون بين
حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب سكون
الجبل واللازم بط اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف
فى الجو بمصادفة الحبة فاجاب بان الحبة المرمية الى فوق

عند نزول الحجر تنتهی حرکتها الی السکون لانقطاع
الحرکة الصاعدة فی آن الملاقاة وعدم الهابطة فیه
اذ بحسبه الحرکة لا توجد الا فی الزمان ولکنه غیر مانع عن
حرکة الحجر لان سکونها آنی فلا یستمر زمانا فانها وان حصل
فیها المیلان لکنهما لیسا فی آنین متغایرین لیکون ما بینهما
زمان السکون بل هما یجتمعان فی آن الملاقات لعدم
تنافیهما الذاتیة احدهما وهو المیل الصاعد وعرضیة
الاخر وهو المیل الهابط الحاصل فیهما من جهة الحجر
کالحجر المرفوع الی فوق یحس عند الرافع میلا هابطا هو میله

الذاتی الطبیعی ویحس منه من وضع یده علیه فی تلك

الحالة میلا صاعدا وهو میله العرضی الحاصل له من جهة

الرافع وحركة الجبل زمانیه ولیس بینهما ای هذه الحركة

التی توجد فی زمان وذلك السكون الذی یوجد فی آن

ان هو مبدأ ذلك الزمان وینصرم بعده ما نعم هذا

خلاصة ما ذكره بعضهم لتوجیه هذا المقام واقول

فیه بحث اذ المراد بالمیل العرضی ما لا یقوم بالمتحرك بل

بما یجاوره ویقارنه علی قیاس الحركة العرضیة وللخصم ان

یقول ان المیل الهابط للحجر لیس من هذا القبیل والفرق

بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بيّن وقد يجاب
ايضا بان الحبة لا يتماس الجبل بل اذا وصلت ريحه
اليها وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
الذى ذكرتم من تلاقيهما فرض مح ويجوز استلزامه
للمحال الذى هو وقوف الجبل وبانّ وقوف الجبل فى
الجو غير مستحيل بل مستبعد لكن الضرورات الطبيعة
تقتضى امورا يستبعدها العقل كما فى الخلاء فصل فى انّ
الفلك متحرك بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن
ارادية لكانت اما طبيعة او قسرية لا جائز ان تكون

طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة

وطلب لحالة ملايمة وذلك اى كل من الهرب و

الطلب فى الحركة المستديرة مح اما انه لا يمكن ان تكون

هربا فلان كل نقطة المناسب ان يقال كل وضع يتحرك

عنها الجسم بحركة المستديرة فحركته عنها توجهه

اليه فان قلت لو كان ترك كل وضع فى الحركة المستديرة

عين التوجه الى ذلك الوضع لاستحال كون حركة الفلك

ارادية ايضا والا لكان ذلك الوضع مرادا وغير مراد

فى حالة واحدة قلت يجوز ذلك من جهتين فان

الهرب عن الشئ بالطبع

اتخال ان يكون التوجه م

مبداء الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه
بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور هناك
اختلاف الجهات والاغراض وههنا بحث لانا لا نم
ان ترك الوضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى
مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة
المعدوم واما انها ليست طالبة بل طلبا لحالة ملائمة
فان كل وضع يتحرك اليه الجسم بحركة المستديرة فحركة
اليه هرب عنه والتوجه الى الشئ بالطبع استحال ان
يكون هربا عنه ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة

الى الحالة

الى الحالة المطلوبة سكنة قيل انما يلزم ذلك اذا كانت
الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما
اذا كان المط بالطبع نفس الحركة فلا وقد يجاب بان
الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها
يقتضى التأدى الى الغير فيكون المط ذلك الغير ويمكن
ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة
نيل الحالة المطلوبة لازدياد حالة اخرى وهلم جرا الى
غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد
لحالة اخرى يطلبها فلذا يتحرك دائما والحركة المستديرة

للفلك ليست كذلك ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر
على خلاف ميل تقتضيه الطبع فحيث لا طبع لا قسر
فيه بحث اذ لا يلزم من عدم كون حركة المستديرة
طبيعية ان لا يكون له ميل طباعي مخالف لهذه الحركة
فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة
عن المادة لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال
اى تقدر
اى دورات غير متناهية بحسب العدة ولا شئ من القوى
الجسمانية المتشابهة الحالة في الجسم البسيط المنقسم
بانقسامه كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية

وانما قلنا ان القوة الجسمانية المذكورة لاتقوى على
حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية ذكرناها
فهي قابلة بتجزى الجسم للتجزى الى اجزاء كل منها بالنسبة
الى اجزاء الجسم قوة وكل قوة قابلة للتجزى فان الجزء
اى كل جزء منها بالنسبة الى جزء الجسم يقوى على شى
نسبة الى اثر كل القوة بالنسبة الى كل الجسم كنسبة جزء النسبة
الجسم الى كله والجملة يقوى على مجموع تلك الاشياء والا
لكان الجزء اى جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم مساويا للكل
اى كل القوة بالنسبة الى كل الجسم او اكثر منه فى التاثير هف

اذ لا تفاوت بين الجسمين البسيطين المتفاوتين صغرا
وكبرا في قبول الحركة الا باعتبار قوتين حلتا فيهما
فاذا قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين في
قبول الحركة ولم يكن لزيادة قدر الجسم اثر فلا تفاوت هناك
الا في المحركين فيجب التفاوت في الحركتين على نسبة تفاوتهما
ومتى كان كذلك فالمجموع اي القوة كلها لا يقوى على
غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية
من مبدإ معين او على جملة غير متناهية والثاني بط اذ المجموع
يقوى من ذلك المبدإ على ما هو زائد عليها فيلزم الزيادة

على غير المتناهي المتسق النظام هف قيل لعله انما قيد غير
المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن
الانتظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية
فانهما غير متناهيين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا
حكم الالوف المتضاعفة والمات المتضاعفة الى غير النهاية
وتوضيحه ان المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون
امتدادا واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان
في نفسه اتصال الشهور والسنين لانهما لا يحصلان الا باعتبار
العدد العارض للاجزاء المفروضة للزمان ولا يبقى ح

اى حين قيد امتدادا متصلا في نفسه

الاتصال والاتساق وما قيل من انه يرد ما لا يندفع عنه وهو
ان الاتساق ح لا يوجد في اجزاء الحركة اقول يمكن دفعه
بان المط موقوف على اتساق الحركة في نفسها وهو حاصل
ولا ينافيه عدم اتساقها باعتبار العدد العارض لاجزائها
المفروضة وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام
عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم
الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لازم
فيما نحن فيه لفرض وقوع الحركتين من مبدأ واحد
ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في

جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين من الحوادث

الغير المتناهية مبتدائين من مبدائين مختلفين احدهما من

يوم والاخر من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعده والدليل

على هذا ان المص لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي

اي على ان المراد بالتساوي انطباق عدم الانقطاع ١٢

ولا بد من ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الا

تساوي بمعنى الاتصال وان كان واجب الذكر ايضا لعدم

الاستحالة بدونه الا ان المص ترك ذكره لظهوره في الحركة

اقول زيادة غير متناهية على غير متناهية انما يستحيل اذا

كانا امتدادين مبداهما واحد فان لم يكونا امتدادين كالعدد

والشهور والسنين او لم يكن مبداهما واحدا كما اذا اعتبر خط
غير متناه مبداوه وسط خط كذلك فلا استحالة في
الزيادة المذكورة ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارة
الى هذين القيدين وقد يقال لا نم ان التفاوت واقع في الطرف
المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم المح لم لا يجوز ان يقع
التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء
فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله
فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى
المتناهي مراتب متناهية لا يوجب اللاتناهي وانما كانت مراتب

الانضمام

الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية

وما قيل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية وقد سبق

في فصل اثبات الهيولى

تحقيقه على وجه لا ينافي ما ذكره فثبت ان كل ما يقوى عليه

القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه فصل في ان المحرك

القريب اي بلا واسطة محرك اخر للفلك قوة جسمانية

نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل

ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ

وهي سارية في جرم الفلك لبساطة وعدم رجحان بعض

اجزاءه على بعض في المحلة وتسمى نفسا منطبعة واعلم انهم

المحلية

اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة
السيارة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة يتعلق بالكوكب
اولا وتعلقها بافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق
نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو
كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية
وعلى هذا تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلك الاعظم
وفلك البروج وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الشيخ

ومن تابعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها فعدد النفوس المحركة على هذا الراى
عدد الافلاك والكواكب جميعا لان التحريكات الاختيارية
يعنى الارادية الجزئية لا تقع الا عن ارادة تابعة فى الاغلب
لشوق الى طلب امر ملايم ويسمى شهوة او الى دفع امر منافر و
يسمى غضبا ويدل على مغايرة الارادة للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى الدواء البشع ومن يعلم ان الفعل
الاختيارى قد يترتب على تصور النفع او الضرر من غير

توسط شوق هناك وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع
مانع من حياء او حمية ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور
ذلك الامر الملائم والمنافر من حيث انه ملائم او منافر
تصوراً مطابقاً او غير مطابق وح اما ان يقع عن تصور كلي
او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى جميع
الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون
بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح فمبداء التحريكات الجزئية
الارادية له تصورات جزئية قيل لو كان المعتبر في صدور
الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من

ومحصل كلام ام لقيت ان تصور الجزئي موقوف على وجوده
في الخارج ووجوده في الخارج موقوف على تصوره
فتصور الجزئي على تصوره فتصور الجزئي في الخارج
موقوف على تصور الجزئي وهو عبارة عن توقف
الشيء على نفسه وهو دور ١٢

جزئي

حيث انه يمتنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده

لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا

معينا فى هذا المحل فى هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد

بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور مثل

هذا السواد من حيث شخصيته المانعة عن فرض الاشتراك

فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا

التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئى قبل

وجوده موقوف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى

الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على

حاصل الجواب ان يكون وجود الجزئى فى الخارج
موقوفا على تصوره فنسلم لكن لا نسلم ان
تصور الجزئى موقوف على وجوده فى الخارج
بل على وجوده فى الخيال ١٢

تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون
حصول الجزئي في الخارج مبداء لحصوله في الخيال فقد
يكون حصوله في الخيال ايضا مبداء لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور وكل ما لم يتصور جزئي فهو جسماني هذا
لا يصح على اطلاقه لان الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية
وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس لان
الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر
فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصور
في الحقيقة او لاختلاف الماخوذ عنه الصور تارة بالصغر و

الكبر اولاختلافهما فى المحل من المدرك قيل الحصر مم
لجواز ان يكون الاختلاف فى الاعراض كالشكل والسواد
والبياض واجيب بان المفروض تساويهما فيها اقول
تساويهما فى الاعراض باشخاصها ممتنع ومجرد التساوى فى
ماهيات الاعراض لايسد باب المناقشة لاحتمال ان يكون
الاختلاف لتشخصاتها ولاسبيل الى الاول لانا نتكلم
فى الصورتين من نوع واحد ولاسبيل الى الثانى لان الصور
المختلفة بالصغر والكبر لايجب ان تكون ماخوذة عن خارج
فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة فى

محل من المدرك غير ما ارتسمت فيه الصغيرة فينقسم
المدرك لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني قيل
قد ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحريكات
الغير المتناهية والنفس المنطبعة للفلك قوة جسمانية
فكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير المتناهية
وهل هذا الا تناقض صريح واجيب عنه بان مبادى
الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها
الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة
الجسمانية لا تكون موثرة اثارا غير متناهية ولا على ان لا يكون واسطة

فی صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية
مدة غیر متناهیة وكونها واسطة فی صدور اثار لا تتناهی جاز
ایضا كونها مبادی لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحریكات
عندهم اذا كانت واسطة فلیجز ایضا ان تباشرها استقلالا
وقد یجاب ایضا بان هذه التحریكات الغیر المتناهیة
صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة طریان الانفعالات
الغیر المتناهیة علیها من النفس المجردة والثابت بالبرهان
امتناع صدور التحریكات الغیر المتناهیة من القوة
الجسمانیة ابتداء من غیر واسطة وذلك لا ینافی صدور التحریكات

الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية
الطارية عليها من غيرها فتامل الفن الثالث في العنصريات
وهو يشتمل على ستة فصول فصل في البسايط العنصرية
وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر اما بارد او حار وعلى
التقديرين اما رطب او يابس فالبارد الرطب هو الماء
والبارد اليابس هو الارض والحار اليابس هو النار و
الحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة
العربية كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة
من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات و

تقرير السؤال ان النفس واحدة فكيف يصدر عنها آثار غير متناهية فيجيب بان صدور الآثار الغير المتناهية بواسطة [illegible] صدور الانفعالات الغير المتناهية عن النفس الناطقة

باخر

من حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها تحصل بتضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا و
من حيث تنقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون و
الفساد وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية
اى النوعية والا لتشغل كل واحد منها بالطبع حيز الاخر
المناسب ترك كل اذ لا يلزم توافق الكل عند عدم تخالف
الكل والتالى بط اذ كل واحد منها يهرب بطبعه عن حيز
غيره فالمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد
والصور المحتملة للانقلابات اثنا عشر حاصلة من مقايسة

لان رفع الايجاب الكلي قد يكون بسلب الكل وقد يكون بسلب الجزئي
لان قولك ليس كل انسان كاتبا لا يستلزم سلب الكتابة
عن كل واحد من افراد الانسان لان سلب الكتابة
عن البعض مع ثبوت الكتابة للبعض صادق في رفع
الايجاب الكلي فعدم تخالف الكل لا يلزم توافق الكل
بل عدم تخالف الكل بالنسبة الى البعض دون البعض

كل من الاربعة مع الثلثه الباقيه فستة منها الا واسطة
فيها وهى انقلابات احد العنصرين المتجاورين الى
الاخر يعنى انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء هواء
وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهى التى تعرض المص
لبيانها واما الستة الباقيه فبعضها لا يحصل الا بواسطة
واحدة يعنى انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا
وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين يعنى انقلاب
الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان
الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة و

صاعقة

صارت لاستيلاء البرودة على جوهرها منكا ثفة فلو صح
ماذكره لكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية صلبة
بلا واسطة وايضا قد صرحوا بان النار القوية تجعل الاجزاء
الارضية نارا لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل حجرا يقرب
منه في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انعقدت
حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخر او التصويب وقيل ذلك معاين في
عين سيهكون وهي قرية من بلدة مراغة من بلاد اذربيجان
وماء ينقلب حجرا مرمرا او الحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء و
ذلك بتصيير ملحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى

الملح كالنوشادر ثم اذا بتّر بالماء وقد يقال ان ارباب الاكسير

يتخذون مياهًا جارةً ويحلّون فيها اجسادًا صلبيّة حجريه

حتى يصير مياهًا جارية وكذلك الهواء ينقلب ماءً كما ترى

في قلال الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرودة ويصير ماء

ويتقاطر دفعةً من غير ان ينساق اليها سحاب من موضع

اخر او ينعقد من بخار متصاعدة والشيخ قد حكى انه

يشاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما

وقد يشاهد اهل المساكن الجبليّة امثال ذلك كثيرا والماء

ايض ينقلب هواء بالحر كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة

في الشمس

فی الشمس وعند غلیان القدر وکذا الهواء ینقلب نارا
کما فی کور الحدادین اذا سدّت المنافذ التی یدخل فیها
الهواء واُلح فی النفخ والنار ایض ینقلب هواء کما یشاهد فی
بمبالغه دردمیدن
المصباح فان ما ینفصل عن شعلته لو بقیت نارا لرایت و
لاحرقت سقف الخیمة فاذن انقلبت هواء وایض النار
الکائنة فی کور الحدادین ینطفئ ویصیر هواء ونقول
ایض الکیفیات العنصریة زایدة علی الصور الطبیعیه
النوعیة وذلک لانها تستحیل فی الکیفیات مثل التسخن و
التبرد مع بقاء الصور الطبیعیة بذواتها ولو کانت الکیفیات

نفس الصور الطبيعة النوعية لاستحالة ذلك لا يخفى عليك
ان ماذكره غير ظاهر فى جميع الكيفيات لسائر العناصر و
البسائط سواء كانت حقيقية او اضافية ليشمل الكلام
المزاج الثانى ويكون تعريف المزاج جامعا اذا تصغرت و
اجتمعت وتماست فى المركب وفعل بعضها فى بعض بقوا
ى كيفياتها المتضادة قيل المراد بتضاد الكيفيات ههنا
هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقى المصطلح الذى
يكون بين الشيئين فى غاية الخلاف والا لم يكن الكلام متناولا
للمزاج الثانى كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق و

الكبريت

الكبريت كان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد من مزاج
الكبريت لتشابههما ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام
على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها
بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين السواد و
البياض على الاطلاق تضادًا وغاية الخلاف كذلك بين
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكسر كل واحد
منها سورة كيفية الاخر الظ ان مذهبه ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل
المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا يكسر

سورة البرودة والبرودة يكسر سورة الحرارة وانكسار
سورة البرودة لا يجب ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل
ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج
بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك
انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة
بل قد يحصل بنفس البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة يكسر سورة حرارتها فيحصل كيفية
متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة بحيث يسخن
بالقياس الى البرودة ويبرد بالقياس الى الحرارة وكذا

الم

الحال فی الرطوبة والیبوسة متشابهة فی اجزائه یعنی
یکون الحاصل من تلك الکیفیة فی کل جزء من اجزاء المرکب
مماثل للحاصل فی الجزء الاخر ای یساویه فی الحقیقة
النوعیة من غیر تفاوت الا بالمحل وهی المزاج فصل فی
کائنات الجو ای ما یحدث من العناصر بلا امتزاج ووجه
التسمیة ان اکثرها یحدث فی الجو ای ما بین السماء والارض
اما السحاب والمطر وما یتعلق بهما فالسبب الاکثری فی
ذلك تکاثف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائیة تمازجها
اجزاء صغار مائیة تلطفت بالحرارة لا تمایز بینهما فی الحس

وانما قال السبب الاکثری لان المطر قد یکون من غیر بخار متصاعد لغلبة البرودة علی الهواء بحرکتها

لغاية الصغر الصاعد لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد
كيفية البرد من الماء قيل هذه المقدمة ليست تعليلا
لما قبله بل هي مقدمة تفيد نا في اثناء البحث حيث قال فان
كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا اقول يمكن توجيه الكلام
بوجه لا تكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال قد
ذكر ان للهواء اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار
وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة عن السفل وتكون
فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما
الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة

الهواء

الهواء البارد المختلط بالابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع
الشمس بالانعكاس عن وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية
وهى منشأ السحب والرعد والبرق والصاعقة الرابعة
الهواء الكثيف الذى يصل اليه اثر شعاع الشمس والطبقتان
الاوليان منها مجاورتان للنار والاخريان للماء فحاصل كلامه
ان كلا من الطبقتين الاخريين تستفيد كيفية البرد
من مخالطة الاجزاء المائية لكن الطبقة الرابعة لا يبقى على صرافة
برودتها التى اكتسبتها من مخالطة تلك الاجزاء لوصول اثر
شعاع الشمس اليها بالانعكاس ثم الطبقة الثالثة

التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس بقي باردة فاذا بلغ
البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن
البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من
التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو
المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء
السحاب قبل اجتماعها اولا يصل قبل اجتماعها بل يصل
بعده فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب ثلجا
وان لم يصل قبل اجتماعها بل يصل بعده ينزل بردا بفتح
الراء واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية

عطف على فاذا بلغ البخار ١٢

لقلة الحرارة الموجبة للصعود فان كان كثيرا فقد ينعقد
سحابا ماطرا اذا اصابه برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد
صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى
كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة
فى الشمس وكان تحته من اهل القرية التى كانت هناك يمطرون
وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا ويرتفع بادنى حرارة يصل اليه
لكثرة لطافته وان كان قليلا فاذا اصابه البرد اى برد الليل
فان لم ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع ونسبته الى
الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض

الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة ولذا قيد
المطر السبب فيما سبق بالاكثري واما الرعد والبرق
فسببهما ان الدخان هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار
ارضية تلطفت بالحرارة لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر
اذا ارتفع مع البخار مختلطين وانعقد السحاب من البخار
واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان
الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لبرودة الهواء يمزق
السحاب في صعوده اونزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت
هائل هو الرعد بتمزيقه وان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية

بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة كان برقا ان كان لطيفا
وينطفى بسرعة وصاعقة ان كان غليظا ولا ينطفى حتى يصل
الى الارض واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل
ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب
والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق بالذوب
وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شى اصابه وكثيرا ما يقع
الى الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب
اذا ثقل لكثرة البرد اندفع الى الاسفل فصار لتسخنه بالحركة
وتخلل الاجزاء المائية فى اثنائها هواء متحركا اى ريحا

وايضا يتموج الهواء بالاندفاع المذكور فيحصل الريح و
قد يكون الاندفاع بعرض بسبب تراكم السحب وتزا[حمها]
اولاختلافها في القوام فيدفع الكثيف الرقيق فيصير
السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون لانبساط
الهواء بالتخلخل اي ازدياد مقداره بدون انضمام جسم اخر
اليه واندفاعه من جهة الى اخرى فيدافع ما يجاوره وذلك
المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك
المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فتقف وقد يحدث ايضا من
تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه [للبرودة] يتحرك الهواء المجاور له

الى جهة ضرورة امتناع الخلاء وقد تكون بسبب برد
الدخان المتصعد الى الطبقة الزمهريرية ونزوله ومن
الرياح ما يكون سموما اى متكيفا بكيفية سمية محرقا قدير
فيه جمرة شعل النيران لاحتراقه فى نفسه بالاشعة وقيل
باختلاطه ببقية مادة الشهب او لمروره بالارض الحارة
جدا وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك
الرياح الاجزاء الارضية فينضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوى على نفسها وهى الاعصار واما قوس
قزح فهى تحدث عن ارتسام ضوء النير الاكبر اى

الشمس في اجزاء رشية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلة

مستديرة اي واقعة على هيئة الاستدارة وبيانه انه اذا

وجد في خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع

ينعكس الشعاع البصري عن كل منها الى الشمس وكان وراء

تلك الاجزاء جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت

الشمس قريبة من الافق واد برنا على الشمس ونظرنا الى

تلك الاجزاء وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فيرى

في كل من تلك الاجزاء ضوء هادون شكلها لانا نعلم

بالتجربة ان الصيقل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر

كما اذا كانت الشمس في ناحية المغرب من الافق
كانت تلك الاجزاء في ناحية المشرق منه
وانعكس ...

جدا ادى الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء
على هيئة قوس مستضيئة اقل من نصف الدايرة وبحسب
ارتفاع الشمس تنقص هذا القوس لانتقاص الاجزاء
التى تنعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين
وانما يحتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء
الرشية جسم كثيف ليصير كالمراة فان الشفاف لا يرى فيه
شئ اذا كان وراءه شفاف اخر وانما قيد كون الشمس قريبة
من الافق فلان الاجزاء الرشية الكائنة فى الجو للطافتها
تتحلل سريعا بادنى سخونة تصيبها من ارتفاع الشمس فان قلت

من المشرق والمغرب الجار والمجرور متعلق بالارتفاع م

لو صح ذلك لیری فی الجو احیانا شیئ غیر مستدیر علی

الوان قوس قزح بان یکون اجتماع اجزاء الرشیة المذکورة

غیر هیئة الاستدارة قلت لما تقرر فی علم المناظر انه

لا بد من تساوی زاویتی الشعاع والانعکاس فاذا اجتمعت

تلک الاجزاء علی غیر هیئة الاستدارة لم ینعکس الشعاع

من کل منها الی الشمس کما لا یخفی علی من له تخیل صحیح و

اختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النیر والوان الغمام

المختلفة وقد یقال ان الناحیة العلیا منها لما قربت من

الشمس قوی فیها الاشراق فیری احمر ناصعا واما النا حیة

السفلی

السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها
حمرة تضرب الى سواد وهو الارجوانى وما يتوسط
بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكراثى
ورد هذا بان الكراثى لا يناسب هذين اللونين بل هو
متولد عن الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها
لو كان اختلاف اجزائها بالقرب والبعد مقيسا الى النير لكان الانتقال
من احد اللونين الى الاخر على سبيل التدريج فلم يكن الالوان
الثلثة متشابهة الاجزاء عند الحس وقال الشيخ لست
احصله واما الهالة فانها انما تحدث من ارتسام ضوء النير

اجزاء رشية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلة مستديرة
حول النير وبيانه انه اذا وجد بين الناظر والنير
الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصري
من كل منها الى النير ونظر فى تلك الاجزاء فيرى من
كل منها ضوء النير دون شكله لما سبق فكان مجموعها على
هيئة دايرة تامة او ناقصة وهى الهالة ويدل على حدوث
المطر لدلالتها على رطوبة الهواء واذا اتفق ان يوجد
سحابتان على الصفة المذكورة واحدهما تحت الاخرى
والمراد بها الاجزاء ١٢
حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم

لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه سبع يرى هالات معًا

واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادر جدًا لان

الشمس تحلل السحب الرقيقة وقد حكى الشيخ فى الشفاء انه

راى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة على

الوان قوس قزح واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ

حيز النار وكان لطيفا غير متصل بالارض اشتعل فيه النار

فانقلب الى النارية وتلهب بسرعة حتى يرى كالمنطفى

بيانه على ماذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انه

يشتعل طرفه العالى اولًا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره

فيرى الاشتغال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر و
هو المسمى بالشهاب فإذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة
صادت غير مرئية فظن انها طفيت وليس كذلك بطفو
وان كان الدخان غليظا لا ينطفى النار اياما وشهورا
بقدر غلظه ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح
او حيوان له قرون وحكى ان بعد المسيح عليه السلام بزمان
كثير ظهر في السماء نار مضطرمة من ناحية القطب الشمالي
اضطرام زبانه زدن آتش
وبقيت السنة كلها وكانت الظلمة تغشى العالم من تسع
ساعات من النهار الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا

وكان

وكان ينزل من الجو شبه الهشيم والرماد وان اتصل الدخان
بالارض تشتعل النار فيه نازلة الى الارض ويسمى الحريق
واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض
يميل الى جهة ويتبرد بها اى بالارض فينقلب مياها مختلطا
باجزاء بخارية اذا قل فاذا كثر بحيث لا يسعه الارض
اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون قال ابو البركات
في المعتبر ان السبب في العيون والقنوات وما يجرى
مجريها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها
تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية

او لابخرة المنحصرة فى الارض لا يدخل لها فى ذلك واحتج
بان باطن الارض فى الصيف اشد بردا منه فى الشتاء
فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون
والقنوات ومياه الابار فى الصيف ازيد وفى الشتاء
انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه
التجربة والحق ان السبب الذى ذكره صاحب المعتبر
معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذى ذكره
المص واحتجاجه فى المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون
ذلك هو السبب التام لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك

سببا

سببا فى الجملة واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ فى مجارى

الارض او كانت الارض كثيفة عديمة المسام اجتمع طالبا

للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض زلزالا لغاية الغلظ

وكذا الريح والدخان وربما قويت المادة على شق الارض

ای یکون ان سببا للزلزلة

فيحدث صوت هايل وقد يخرج نار لشدة الحركة

المقتضية لاشتعال البخار والدخان الممتزجين على طبيعة

الدهن فصل فى المعادن المركب التام وهو الذى له صورة

نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشو ونماء او لا فالثانى

هو المعدنى والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية

اورد المعادن بلفظ الجمع والنبات بلفظ المفرد لاتحاد انواعه دون انواعها لحصر انواعه دون انواعها ١٢

اولا فالثانى هو النبات والاول هو الحيوان وقد يقال لم ينهض
دليل على ان المعدنى والنبات ليس لهما حسّ وحركة ارادية
وان المعدنى ليس له نشو ونمو غايته عدم الوجدان وانه
لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان
تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والّا فان تحقق
كونه ذا نماء فهو النّبات والّا فهو المعدنى وقد يتمسك
بشعور النبات واختياره فى الحركة بما يشاهد من ميلانه
عن سمت استقامته فى الصعود اذا كان هناك مانع
فانه قبل ان يصل الى تلك المانع يتعوّج ثم اذا جاوزه

عاد الى تلك الاستقامة وفى شجرة النخل واليقطين امارات

شاهدة بذلك ويمسك ايضا لاغتذاء المعدنى بما ظهر

فى المرجان من هيئة النماء الابخرة والادخنة المحتبسة فى الارض

اذا كثرت يتولد عنها امطار واذا لم تكن كثيرة واختلطت

على ضروب من الاختلاطات المختلفة فى الكم والكيف

فيتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على

الدخان يتولد اليشم والبلور والزيبق والرصاص وهو

اما ابيض وهو القلعى او اسود وهو الاسرب واذا اطلق

الرصاص اريد به الابيض وغيرها من الجواهر المشفة

قيل في عدّ الزيبق والرصاص من هذا القسم نظر اما الرصاص
فلانه من الاجساد السبعة التي تتولد من امتزاج الزيبق
والكبريت ولانه لا شفيف فيه اما الزيبق فلانه لا شفيف
فيه ايضا ولما تقرر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطته
اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث
لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية
كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية
غبار
السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف تراب
يحفظها وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت
القطرة

والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه اى الزيبق مع
بعض اى الكبريت تولدت الاجسام الارضية اى
الاجساد السبعة المتطرقة وهى القابلة لضرب المطرقة
بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها
وتنبسط مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد
والخارصيني والاسرب والقلعي فصل فى النبات

الخارصيني قيل هو شبيه بالنحاس ولا يوجد فى زماننا [illegible]

وله قوة اى صورة نوعية عديمة الشعور عند الاكثر
تحفظ تركيبه ويصدر عنها حركات النباتية فى الاقطار
الثلثة المسماة نموا وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل

كالقوة [illegible] وغيرها

فانّ الواحد لا تصدر عنه افاعيل مختلفة الّا بالآلات

مختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو

واحد لا يصدر عنه الا الواحد افاعيل مختلفة الّا بالجهات

المختلفة سواء كان تلك الجهات آلات او غيرها

على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد

وتسمى نفسا نباتية وهي كمال اوّل وهو ما يتم به النوع اما فى

ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السرير لا يتمّ السرير

في حدّ ذاته الّا بها او في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم

الابيض لا يكمل في صفته الّا به والاول كمال اول والثانى كمال

ثان لجسم طبيعىّ ليس المراد به ههنا ما يقابل الجسم التعليمي

بل ما يقابل الجسم الصناعي واحترز به عن مثل هيئة
السريرية ومنهم من رفع الطبيعي على انه صفة الكمال احترز
عن الكمال الصناعي فان كمال الاول قد يكون صناعيا
يحصل بصنع الانسان كما في السرير وقد يكون طبيعيا
لا مدخل لصنعه فيه آلي يجوز جره على انه صفة الجسم اى
جسم مشتمل على الآلة ورفعه على انه صفة كمال اى كمال
ذو آلة واحترز به عن صور البسايط والمعدنيات من
جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى فقط احترز به عن النفس في الاقطار
الحيوانية والانسانية فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص

وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي
هي فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المتشاكل به
بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية او غيرها ولها
قوة نامية لاجل كمال التشخص والقياس ان يقال منمية
لكنهم راعوا مشاكلة الغاذية وهي التي تزيد في الجسم
الذي هي فيه زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا قيل
احترز به عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون في الاقطار
الثلثة لان الزيادة الصناعية في بعض الاقطار يوجب
النقصان في بعض اخر وفيه نظر لان زيادة الجسم المغتذي

فی الاقطار بانضمام الغذاء الیه لا بنفسه واذا کان کذلک

فنقول فی الزیادات الصناعیة ایضاً اذا اضاف الصانع الی

الشمعة مقدارا آخر من الشمع حصلت الزیادة فی الاقطار

الی ان یبلغ کمال النشو یخرج به مبداء السمن والورم اذ

لیس غایتهما بلوغ الجسم الی کمال نشوه وقیل هما خارجان

بقوله علی تناسب طبیعی ای نسبة یقتضیها طبیعة المحل

وقد یقال ان السمن والورم خارجان بقوله فی اقطاره

طولا وعرضا وعمقا اما السمن فلانه لا یزید فی الطول

بل فی العرض والعمق واما الورم فلامتناع تورم القلب

بالاتفاق وتورم العظام عند الاكثرين اقول فيه بحث
لان المفهوم من زيادة الجسم فى اقطاره الثلثة ان يزيد
مجموعه من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من
اجزائه وقد صرح بعض المحققين بان السمن يزيد فى
الطول ايضا ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهى التى
تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزء ويجعله مادة و
مبداء لمثله او لشخص من جنسه ليشتمل البغل واعلم
ان ههنا ثلث قوى احديها ما يجعل الدم المستعد
للتوليد منيا فى الانثيين وثانيها ما يهئى كل جزء من المنى

الحاصل فی الرحم من الذکر والانثی لعضوٍ مخصوص
بان یجعل بعضه مستعدًا العظمیّة وبعضه مستعدة
للعصبیّة الی غیر ذلك والمولدة مجموع هاتین القوّتین
فوحدتها اعتباریة وثالثتها ما یصوّر مواد الاعضاء
بصورها الخاصة بها وتسمّی مصوّرة وقد ذهب المحقق
الطوسی الی انّ صدور التصویر عن قوة عدیمة الشعور
ممتنع وکانّ المصایف ذهب الی ذلك فلذا لم یذکر
المصوّرة ههنا والغاذیة تجذب الغذاء وتمسکه
وتهضمه وتدفع ثفله فلها خوادم اربع قوة جاذبة

وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل لا يبعد ان تتحد
الغاذية والهاضمة واكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين
لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق ان القوة الهاضمة
يبتداء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل
الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية
فاذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة

العضوية وفساد للصورة الدموية وهذا الكون والفساد

انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله

ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية فى الانتقاص و

ياخذ استعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد

ولا يزال الاول ينقص والثانى يشتد الى ان تنتهى المادة الى

حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية فيحدث

الاخرى وهى العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة

اى حالة الانتقاص وحالة الازدياد

على الاخرى فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة و

الثانية هى فعل القوة الغاذية واورد عليه انه لا يجوز

اى عن الفارق كذا فى حاشية السيد المحقق

حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل
هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على
حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء
له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها
تغير في الكيف فقط وبعضها تغير في الصورة النوعية
ايضا ولما جاز ان تكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز ان تكون التغير الى الصورة العضوية
ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة
الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة

للصورة الغذاية ومحصلة للصورة الدموية والنامية
تقف من الفعل اولا حين كمال النشو ويبقى الغاذية
يفعل الى ان يعجز فيعرض الموت وقيل هذا دليل
على التغاير بين القوتين ويحتمل ان تكون هناك قوة
واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل
برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل وذلك فى سن
النمو الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شئ من
الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك فى سن الوقوف
يقوى
واعنى الى قريب من الاربعين ثم يتزائد ضعفها فلا

على تحصيل ما يساوى المتحلل وذلك فى سن
الانحطاط الخفى الذى لا يبين اعنى الى قريب من
الستين وفى سن الانحطاط الظاهر الذى هو ما بعده
الى اخر العمر فصل فى الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية
وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات
الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لانه ان اراد
الآلى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر فى النباتات
فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من
جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلى من جهتهما

مطلقا فينقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب
ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات
الجسمانية ويتحرك بالارادة فقط اللهم الا ان يقال انه
ذهب الى ما زعمه بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على
صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية
والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة
الارادية ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها
وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب
لكنها ليست آلية من جهة فعلها باعتبار ما يخصها من الآثار

قوى مدركة ومحركة اما المدركة فهى اما فى الظا او فى الباطن
اما التى فى الظ فهى خمس والمراد ان المعلوم لنا من الحواس
الظاهرة خمس لا ان ممكن التحقق فى نفس الامر او المتحقق
فيها كذلك لجواز ان يتحقق فى نفس الامر حاسة اخرى
لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم
قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع السمع وهو
قوة مودعة فى العصبة المفروشة فى مقعر الصماخ
التى فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء
المتكيف بكيفية الصوت لتموجه الحاصل من قرع

او قلع عنيفاين مع مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة
فيها وكذا اذا كان الهواء قريباً منها وليس المراد بوصول
الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحداً
بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويصل اليها بل ان ما يجاور
ذلك الهواء المتكيف بالصوت ويتموج ويتكيف بالعرض
ايضاً وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ
فتدركه السامعة والبصر وهو قوة في ملتقى عصبتين
نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين تتقاربان حتى

تتلاقيا وتتقاطعا تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما
واحد ثم تتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذى
هو فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين
والمذاهب المشهورة للحكماء فى الابصار ثلثه الاول
مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين العينين على هيئة مخروطة راسه عند مركز البصر وقاعدته
عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة
اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة

اطرافها

اطرافها التى هى يلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط
ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم
يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى فى غاية الدقة
فى سطوح المبصرات وذهب جماعة منا الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى
المبصر تحرك على سطحه فى جهتى طوله وعرضه حركة
فى غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروطة والثانى مذهب
الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار

عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا

ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض

به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع

في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته

في جليدتي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتقى

العصبتين المجوفتين والمفروشتين ومنه الى الحس

المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية

اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره انهم ان ارادوا بتأدي الصورة الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك يلزم انتقال العرض وهو محال

الى ملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال عرض الذي

هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد

لفيضان

لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معدّ لفيضانها
على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء و
هو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل ان الهواء
المشفّ الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى
فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار والشم وهو قوة فى
زائدتين نابتتين من مقدّم الدماغ شبيهتين بحلمتى
الثدى والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة
الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب
فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها و

والحق ان الابصار بمحض خلق الله عند فتح العين [illegible]

قال بعضهم سببه تجزّ وانفصال اجزاء من ذى الرايحة
يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقد يقال
انه بفعل ذى الرايحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء
ولا تجز وانفصال والذوق وهو قوة فى العصب المفروش
على جرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية
بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم يغوص
هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذايقة فالمحسوس
ح هو كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل
وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف

نفى

الرطوبة بالمطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها او اللمس وهو قوة في العصب
المخالطة لاكثر البدن وذهب الجمهور الى انها قوة
واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة
الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
وبين الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم
من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة واما التي في الباطن
فهي ايضا خمس بالاستقراء الحس المشترك والخيال و
الوهم والحافظة والمتصرفة وعد جميعها من المدركة مع

ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم فقط لان
الباقي يعين على الادراك اما الحس المشترك ويسمى
باليونانية نبطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ
تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة
فهؤلاء كالجواسيس لها ولذا سمي حسا مشتركا وهي غير
البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة
الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط
المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل

وهو القطرة والنقطة فاذن ارتسامهما انما يكون فى قوة
اخرى غير البصر فترتسم فيها صورة القطرة والنقطة
وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا واحدا واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بان
يرتسم المقابل الثانى قبل ان يزول المرتسم الاول بقوة
ارتسام الاول وسرعة تعقب الثانى فيكونان معا واما
الخيال فهو قوة مرتبة فى موخر التجويف الاول عند الجمهور
وقال المحقق فى شرح الاشارات كان الروح المصبوب

فی البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخیال الا ان ما فی
مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فی مؤخره
بالخیال اخص تحفظ جمیع صور المحسوسات وتمثلها
بعد الغیبوبة وهی خزانة الحس المشترك فانا اذا شاهدنا
اولا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخری
نحکم علیها بانها هی التی شاهدناها قبل ذلك فلو لم تکن تلك
الصورة محفوظة فینا زمان الذهول لامتنع منا الحکم
بانها هی التی شاهدناها قبل ذلك وقیل هذه الملازمة
ممنوعة لجواز ان یکون انحفاظها فی بعض الاشیاء

الغایة

الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتى الذهول
والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها واعترض عليه بان
الغائب الحافظ للصور اما ان يكون جوهرا مفارقا او قوة
جسمانية والاول باطل لان المفارق لا ترتسم فيه الصورة
الجزئية المتكيفة بالعوارض المادية وكذا الثانى لانه
لو امكن ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة
عنا بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة
الغير وسامعته وبطلان ذلك لا يخفى على احد واقول فيه
بحث لانه لا يلزم من كون الغائب الحافظ للصورة قوة

جسمانية امكان ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة
عنا بالاتصال حتى يلزم امكان ان يبصر شخص ويسمع بباصرة
الغير وسامعته بل اللازم منه هو امكان ان تدرك شيئا
ارتسم في قوة جسمانية غائبة بالاتصال كالقوة الحالة
في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال
كيف وهو ظاهر البطلان وقد ذهبوا الى ان العقل الفعال خزانة المعقولات النفس في
الذي يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ
ولذا يوجد احدهما دون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ
والقوة الواحدة لا يصدر عنها الا فعل واحد فيستحيل
ان تكون القوة الواحدة قابلة وحافظة معا فالقابلة وهي

الحس المشترك غير الحافظة وهى الخيال وفيه نظر لان

الحفظ مسبوق بالقبول ومشروطة بحضوره فقد

اجتمعا فى قوة واحدة يسمونها بالخيال على ان القبول و

الادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول

لان بين متحدين دون مختلفين حتى يصدق ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والحفظ فى شئ واحد لا يقدح فى قولهم الواحد لا يصدر

عنه الا الواحد واما الوهم فهو قوة مرتبة فى الدماغ

كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ

تدرك المعانى هى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة

فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب

مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة فهى
قوة مرتبة فى اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما يدرك
القوة الوهمية من المعانى الجزئية الغير المحسوسة
الموجودة فى المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية واما
المتصرفة فهى قوة مرتبة فى البطن التجويف الاوسط من
الدماغ وسلطانها فى الجزء الاول من ذلك التجويف من
شانها تركيب بعض ما فى الخيال او الحافظة من الصور
والمعانى مع بعض وتفصيله عنه وهذه القوة اذا استعملها
العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله

عنه سميت متفكرة واذا استعملها الوهم في الصور

المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف استعملها

اى كلا كان من الصور او المعانى

الوهم في الصور في المحسوسات مع انه ليس مدركا لها

واجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس

الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك

القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات

العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها واما

القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى

شوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة

او مهروبتر عنها حملت اى تلك القوة الفاعلة على
التحريك اى تحريك الاعضاء وهى اى الباعثة ان حملت
الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت
ضارة فى نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة
شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملايم
المسمى بشهوة وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك
يدفع به الشئ المتخيل سواء كان ضارا فى نفس الامر
او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لابتناء هذا
الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة

فهى التى تعد العضلات لقبضها وبسطها وتشنجها وارخاها
على التحريك فصل فى الانسان وهو مختص بالنفس
الناطقة وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة مايدرك
الامور الكلية والجزئيات المجردة وتفعل الافعال
الفكرية والحدسية فلها باعتبار مايخصها من الاثار
قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات اى
الامور التصورية والتصديقية وتسمى تلك القوة
العقل النظرى والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك
بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية

او بالحدس على مقتضى اراء واعتقادات يخصها

تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة

العملية والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع

المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات اي

كان الانسان في ذاته القوة ليس العقل

التي يكون تعلقها بالانطباع بل هي مستعدة لها فان النفس

صفة المعقولات

لا يخلو عن العلم الحضوري بنفسها وهي اي هذه المرتبة

العقل الهيولاني واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة

وكذا الحال في ساير المراتب والمرتبة الثانية ان يحصل لها

المعقولات البديهية بسبب احساس الجزئيات

التنبه لما فيهما من المشاركات والمباينات فان النفس

اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها

فى الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض

استعدت لان يفيض عليها من المبداء صور كلية و

احكام فيما بينهما بالضرورة وتستعد استعدادا قريبا

لان ينتقل من البديهيات الى النظريات من بالفكر

او الحدس وهى العقل بالملكة قيل لما حصل لها من ملكة

الانتقال الى النظريات وفيه نظر اذ ليس فى هذه المرتبة

الا استعداد الانتقال والمراد بالملكة ههنا اما يقابل

الحال اى الكيفية الراسخة لان استعداد الانتقال

الى النظريات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم

كانه حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على

قربه كما سمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة

لان قوته قريبة من الفعل جدا والمرتبة الثالثة ان

يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا يطالعها بالفعل بل

صارت مخزونة عندها بحيث يستحضرها متى شاءت

بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لا خظت

النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة

يقوى

يقوى بها على ذلك الاستحضار وهى العقل بالفعل
وقال صاحب المحاكمات عندى انه لا اعتبار للملكة
الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهى
قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو لم تكن عقلا
بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة
فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة
الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق
اعتبرها اكثرهم بالقياس الى كل معقول بانفراده ولا شبهة

نى وقوعها فى هذه النشاة وقد يعتبر بالقياس الى جميع

المعقولات معاو الظاهر انها انما يكون فى دار القرار و

منهم من جوزها فى هذه النشاة لنفوس كاملة لا يشغلها

شان عن شان فانهم مع كونهم فى جلابيب من ابدانهم

قد انخرطوا فى سلك المجردات التى تشاهد معقولاتها

دايما واعلم ان العقل بالفعل متاخر فى الحدوث عما سماه

المص عقلا مطلقا لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة

لا يصير ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة تزول

بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيوصل بها الى مشاهدة

منهم

فمنهم من نظر الى التاخر فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة
وتسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من احاط
بكتب الفن ان ماذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم
لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس فى المرتبة الرابعة
او نفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة ان كان فى الغاية
بان يكون حصول كل نظرى بالحدس من غير حاجة الى
فكر تسمى قوة قدسية اعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس
الناطقة فانها كما يطلق على مبداء العقل للنفس يطلق على

نفسها ايض مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية
لكانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم او ينقسم لا سبيل
الى الاول لان كل ما له وضع من الجوهر فهو منقسم على ما مر في
نفي الجزء ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
يلزم انقسامها ان اراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل
ولا بالقوة فلا يلائم قوله كل مركب انما يتركب من البسائط
وان اراد به ما لا جزء له بالفعل فاللازم وهو الانقسام
بالقوة غير مناف للبسائط لان الحال في احد جزئيها
غير الحال في الجزء الاخر انما يتم هذا اذا كان الحلول سريانيا

[illegible]

وهو فيما نحن بصدده مم وان كانت مركبة وكل مركب انما

يتركب من البسايط ضرورة امتناع تركيب الشئ من

اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط هف و

نقول ايضا ان التعقل اى التعقل النفس المجردة ليس بالالة

الجسمانية والا لعرض لها الكلال لضعف البدن كما يعرض

لمبادى الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن

بعد الاربعين ياخذ فى النقصان مع ان القوة العاقلة اى مابه

تعقل النفس هناك يشرع فى الكمال واما الخرافة

الطارية فى الاخر اسن الشيخوخة فليس لضعف القوة

العاقلة بل لاستغراق النفس فی تدبیر البدن المشرف ترکیبه
الی الانحلال وذلک الاستغراق یعوق عن تعقلاتها
وقد یقال یجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن
وکان مایری من ازدیاد التعقل بسبب اجتماع علوم کثیرة
عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المتمرنین علی
فعل من المشایخ یقدرون علی مالایقدر علی مثله الشبان
الاقویا وفی اخر سن الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن
وکذلک علی القوة العاقلة بحیث لایبقی للتمرن والاعتیاد
اثر یعتد به فیعرض الخرافة وایضا یجوز ان یکون المزاج

المحصل

الحاصل فی زمان الکهولة او نقف للقوة العاقلة ونقول ایضا
ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان کما ذهب
الیه ارسطو خلافا لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها
لوکانت موجودة قبل البدن وهی مختلفة متعددة
فالاختلاف بینهما اما ان یکون بالماهیة ولوازمها
او بعوارضها المفارقة ولاجایز ان یکون بالماهیة ولوازمها
لانها مشترکة استدلوا علی اشتراکها فی الماهیة بشمول
حد واحد لها وفیه نظر لانا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها
وان سلم فلم لا یکون حدا للمقدار المشترک بین النفوس و هی

من سائر الامر جنس و بذلک یقوی القوة العاقلة ؟

متخالفة بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا
جايز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
انما يلحق الشئ بسبب القوابل اى العوارض المفارقة للشئ
لا تفيض من المبدا الفياض عليه الا لقابل ذلك الشئ و
اختلاف استعداداته لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها
والا لكان العوارض لازما والقابل للنفس وعوارضها
انما هو البدن فمتى لم يكن الابدان موجودة لم تكن النفوس
موجودة على التعدد والاختلاف فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة هذه الحجة مبنية على بطلان من التناسخ

اعطا تقدير

اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقه

بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة

لا الى نهاية القسم الثالث فى الالهيات فى مباحث الحكمة

الالهية بالمعنى الاعم وهو مرتب على ثلثة فنون لان ما لا يفتقر

الى المادة اما ان يكون مقارنا لها وهو الامور العامة اولا والثانى

اما واجب او ممكن الفن الاول فى تقاسيم الوجود قيل اراد

به الامور العامة لكونها امورا ينقسم المهية اليها بحسب الوجود

والمراد بالامور العامة ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات

التى هى الواجب والجوهر والعرض وقيل هى ما يشتمل جميع

الموجودات او اكثرها وقيل هى الشاملة بجميع الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
شاملا لها ولما كان هذا التعريف شاملا لجميع المفهومات
فان الاحوال المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض
ايضا مع ما يقابلها يكون شاملا لجميع الموجودات زاد بعضهم
قيدا اخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض
علمى وهو مرتب على سبعة فصول فصل فى الكلى والجزئى
اما الكلى فليس واحدا بالعدد ومشتركا بين كثيرين فى الخارج
والا لكان الشئ الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض

المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض هف ومنهم
من زعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة
الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية
وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين
وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض و
العارض معا ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين
امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة
فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج وهو بحيث

اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في
ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة
الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر
عما يعرضها في الخارج متعينة في حد ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين
بين افرادها بل هو معنى معقول في النفس مطابقا لكل
واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس
لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك
الشخص بعينه عن غير تفاوت اصلا يعني لو وجد متشخصا

بتشخص

بتشخص زيد كان عين زيد ولو وجد متشخصا بتشخص
عمرو كان عينه وهكذا الحال بالنسبة الى ساير افراده و
هذا انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل فى النفس هو
ماهيات الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صورها
واشباحها المخالفة لها بالحقايق فالكلى عنده هو المهيات
المعلومة بها واما الجزئى فانما يتعين بمشخصاته الزايدة
على الطبيعة الكلية كالوضع والاين وغيرهما اقول ظ
هذا الحكم غير صحيح على الاطلاق اذ الجزئى قد يتعين
بنفسه كالواجب تعالى وقد يتعين بالطبيعة الكلية وح

يكون منحصرة فى فرد وقد نقل صاحب المحاكمات عن
بعض الفضلاء وايّاً لا نعقل العوارض المشخصة فانّها
ان كانت عقلية لم تشخص شيئاً خارجيّاً وان كانت خارجية
فهى عارضة فى الخارج ومن البيّن عند العقل ان تشخص
العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المعروض
وتشخصّه فكيف يحتاج فى تشخصه الى العرض بل الحق
ان المشخص هو المبداء الفاعل فان التشخص ليس الّا هذه
الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو
واجب الوجود وربما كان هذه الهوية بالغير فذلك

الغير

الغير هو الذي يجعل هذه الهوية ولا نعني بالمتشخص

الا هذا لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة

بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه هو والتشخص

من حيث هو مانع من الشركة فالتشخص زايد على

الطبيعة الكلية اقول المناسب ان يقال فالمتشخص زايد

ليتحقق التقريب ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بالمتشخص

فيما سبق هو التشخص باعتبار انه يجعل الشخص شخصا كما

يطلق المنوع على الفصل باعتبار انه يجعل النوع نوعا

ويكون جمع المتشخص باعتبار افراد الجزئي فصل في الوا حد

والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال

لها انه واحد المناسب ان يقال ما لا ينقسم من حيث انه

لا ينقسم وهو قد لا يكون واحدا بالشخص ولا محالة يكون

امورا متكثرة لها جهة واحدة فهي اما مقومة لتلك الامور

او عارضة لها اي خارجة عنها محمولة عليها او لا مقومة

ولا عارضة والاول هو قد يكون بالجنس كالانسان والفرس

المتحدين بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزيد و

عمرو المتحدين بالناطق او الانسان والثاني قد يكون

بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا بالطبع على تلك

الامور

الامور كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض وقد يكون
بالموضوع ان كانت جهة الوحده موضوعا لهما بالطبع كالكاتب و
الضاحك المحمولين على الانسان العارض لهما لخروجه
عنهما وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن
ونسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
بحسبه يتمكن من تدبيره وتصرفه فيه دون غيره من الابدان
وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة وبحسب ذلك يدبرها
ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان
نسبتان متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا

بشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك وقد يكون

واحدا بالعدد اى بالشخص كزيد وهو قد يكون غير حقيقى

اى قابلا للقسمة وح قد يكون بالاتصال وهو الذى ينقسم

بالقوة الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة كالماء وقد يقال الوا حد

بالاتصال للمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما

كالخطين المحيطين بزاوية وقد يقال ايض لجسمين

يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وقد يكون بالتركيب

وهو الذى له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو

الذى لا ينقسم اصلا كالنقطة والمفارق واما الكثير فهو

الذی یقابل الواحد ای ما ینقسم من حیث انه ینقسم هدایة
قیل لما کان التقابل من عوارض اقسام الکثیر فلا یبعد ان
یتصوره المتعلم عند البحث عن الکثیر فیحصل له حیرة
واشتباه فی مهیته فلذا اورد هدایة فی بیان تحقیق التقابل
واقسامه رفعا لذلک الاشتباه واقول الاقرب ان یقال
لما ذکر المصنف ان الکثیر مقابل الواحد لا یبعد ان یحصل
للمتعلم حیرة فی ان مفهوم التقابل ماذا فاورد هذه الهدایة
لتحقیقه وتوضیحه هدایة الاثنان قیل ای العرضان فان التقابل
انما یعتبر فی الاعراض دون الجواهر وکانه ذهل من ان بعضهم

قد اعتبروا التضاد فی الصور النوعية ايضا وقد يتقابلان

وهما اللذان لا يجتمعان ای لا يمكن اجتماعهما فی شیء واحد

اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين فی تضاد

الصور النوعية وعدمه ولا يفهم ما سياتی من اخذ

الموضوع فی تعريف المتقابلين بالعدم والملكة ان المراد

هو الاول لجواز ان يكون ذلك للاشارة الى ذينك

المتقابلين لا يعتبر ان الا بالنسبة اليه من جهة واحدة قيل

هذا لادخال المتضائفين كالابوة والبنوة العارضتين

لزيد من جهتين ونوقش فيه بان الابوة والبنوة

الملاوريتی

المذکورتین لیستا متضائفین لان تعقل احدیهما لیس بالقیاس
الی الاخری واجیب عنه بان مطلق الابوة والبنوة
متضائفتان مع جواز اجتماعهما فی ذات واحدة من
جهتین ضرورة وجود المطلق فی ضمن المقید والاحترا
انما هو عن خروج المطلقین لا المقیدین حتی یتوجه
ما ذکره واقسامه اربعة قالوا لانهما اما وجودیان او لا و
علی الاول اما ان یکون تعقل کل منهما بالقیاس الی الاخر فهما
المتضائفان او لا فهما متضادان وعلی الثانی یکون احدهما
وجودیا والاخر عدمیا فاما ان یعتبر فی العدمی محل قابل

للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب

واورد عليه اما اولاً فلجواز ان يكون عدميين وقد

يجاب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف

لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف

لان المطلق يتحقق في ضمن المقيد

كعدم زيد وعدم عمرو فانهما يجتمعان في كل موجود غيرهما كبكر مثلا

لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان

وفيه نظر لجواز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر

كالعمى وعدم العمى وايضا يجوز ان لا يكون بين المفهومين

اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس

وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق

العدمان

العدمان على شیٔ کعدم الحول عما من شانه ان یکون
احول وعدم قابلیة البصر واما ثانیا فلان وجود الملزوم
بمحل یقابل انتفاء اللازم عن ذلک المحل کوجود الحرکة
للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه ولیس داخلا
فی العدم والملکة ولا فی السلب والایجاب اذا المعتبر فیهما
ان یکون العدمی عدما للوجودی احدهما الضدان المشهور ان
وهما الموجودان المناسب بوجه الحصران یقال الوجود بان
بان والمراد بالوجودی ههنا ما لا یکون السلب جزءا من
مفهومه وهو اعم من الوجود غیر المتضایفین کالسواد

والبياض وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية
بالحقيقيين نقان
الخلاف والبعد ويسميان بالتحقيق وثانيها المتضا
وهما الموجودان بل وجوديان تعقل كل واحد منهما
بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم
والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
اى عدم ذلك الوجودى لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما
موضوع قابل لذلك الموجود بل الوجودى كالبصر و
العمى والعلم والجهل فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه
ران
فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهو

كالكوسجية

كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه فى ذلك الوقت
ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له الكوسج وان اعتبر قبوله
له اعم من ذلك بانه لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية
عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب النوع كالعمى للاكمه
او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة
الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو
فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية
وذلك فى الضمير لا فى وجود العينى اى هما امران عقليان واردان

ان على النسبة التى هى عقلية ايض ولا وجود لها فى الخارج
اصلا هذا وقال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب و
السلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية
والا فمركب لقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق
هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مح وقال
ايض ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه
او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء
كان وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره فصل فى المتقدم و

المتأخر

المتاخر اما المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم
بالزمان وهو ظ والثانى المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن
ان يوجد الاخر بكسر الخاء بمعنى المتاخر الا وهو موجود
معه او قبله تشمل العلة المعدة وقد يمكن ان يوجد وليس
الاخر اى المتاخر بموجود قيل ينبغى ان يزاد فى تفسيره
قيد كونه غير موثر فى المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية
اقول فيه نظر لانه ان اراد كونه غير الموثر المستجمع لشرايط
التاثير وارتفاع موانعه فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن
ان يوجد وليس الاخر بموجود مغنى عنه وان اراد كونه

غير مؤثر في الجملة فضلا لان الفاعل الغير المستقل متقدم
بالطبع على المعلول عندهم فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف
جامعا كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله تعالى عنهما الرابع
المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبداء محدود
كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب
وكترتب الاجناس والانواع الاضافية على سبيل التصاعد
والتنازل والخامس المتقدم بالعلية وهو الفاعل المستقل
بالتاثير اى المستجمع بشرائطه وارتفاع موانعه وعند
صاحب المحاكمات اثر الفاعل مطلقا سواء كانت مستقلا بالتاثير

كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف

اولا واعلم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشترکان فی
حد واحد یسمی التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج الیه علی
المحتاج وربما یقال للمعنی المشترك تقدم بالطبع ویخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشیخ استعملها فی
قاطیغوریاس الشفا کذلك کتقدم حرکة الید علی حرکة القلم و
ان کانتا معا فی الزمان فان العقل یحکم بانه تحرك الید
فتحرك القلم لا بالعکس والحصر فی الاقسام الخمسة استقرائی
وقد یقال للضبط المتقدم ان احتاج الیه المتاخر فان کان
کافیا فی وجوده فالمتقدم بالعلية والا بالطبع وان لم یکن محتاجا

اليه فان لم يكن اجتماعهما فى الوجود فالمتقدم بالزمان وان
امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف
واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم فيتعدد اقسامه
بحسب اقسام المتقدم فصل فى القديم والحادث
القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره وينحصر
فى الحق تعالى والقديم بالزمان هو الذى لا اول لزمانه
كالفلك والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده
من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذى يكون
لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم

انقض ذلك الوقت وجاء وقت اخر صار هو فيه موجودا
كالمركبات العنصرية فالقديم بالذات اخص مطلقا
من القديم بالزمان وهو اعم من وجه من المحدث بالذات
وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان والبواقي متباينة
وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي ما يكون موضوعا
للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه
ان كان نفسا ومدة الثاني ظ من تصوره فهو مدة الاول
لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله ممكنا
بل ممتنعا لذاته لامتناع الانقلاب كون المعدوم واجبا لذاته ثم

صار ممكنا فی وقت وجوده فیلزم انقلاب الشئ من الامتناع
الذاتی الی الامکان الذاتی هف وذلک الامکان امر وجودی
ای موجود اذ لا فرق بین قولنا امکانه لا وبین قولنا لا امکان له
فلو کان الامکان عدمیا لم یکن الممکن ممکنا هف فیه نظر لان
ماذکره جار فی الامتناع والعدم بان یقال لو کانا عدمیین
لم یکن الممتنع ممتنعا ولا معدوم معدوما اذ لا فرق بین قولنا
امتناعه لا ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له والحل ان یقال
قوله امکانه لا معناه انه متصف بصفة عدمیة هی الامکان و
قولنا لا امکان له معناه سلب تلک الصفة العدمیة عنه

وکان

وكماان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب
اتصافه بها كذلك ايض فرق بين الاتصاف بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها وقد يقال معنى قولنا امكانه لا
هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق
بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث
معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما
وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده و
الفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على دعوى عدم
الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل

المراد كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه
قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين
المعنيين بون بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه
لا غير مستلزم لقولنا لا امكان له بمعنى انه لا يتصف
بالامكان فان العدم والامتناع عدميان مع ان
المعدوم والممتنع متصفان بهما وهذا هو المفيد فى هذا
المقام لا بمعنى ان امكانه قبل وجوده معدوم والامكان
لا يكون قايما بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة
الى ما هو امكان الوجود له اى الامكان اضافة بين الوجود

وذات الممكن فلا يكون قايما بنفسه فيكون قايما بمحل وجوده

ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا امرا منفصلا عنه اذ لا معنى

لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به

وهو المادة وما توهم من ان امكان الشئ هو اقتدار

الفاعل عليه فيكون قايما به فاسد لان الاقتدار وعدمه

يعلل الاول بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن

وهذا غير مقدور لانه ممتنع وههنا بحث لانا لانم

ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور

لم لا يجوز ان يكون امكان الحادث قائما بشئ له تعلق

بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبّر والتصرف ولوكان
له تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهراً غير جسمانى
حالا فى جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك
اوعرضاقايما بجوهر غير جسمانى فانّ علوم العقول والنفوس
بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها
ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل
ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجى من انّ العقول
جميع كمالاتها بالفعل لانّ كون بعضها بالقوة يوجب كون

العقول مادّية لان كل حادث لابدّ له من مادّة فصل فى
القوّة والفعل القوة هى الشئ الذى هو مبدء التغير فى آخر
سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان فاعلا او غيره
من حيث هو اخر هذا التنبيه المبدا على ان الاخر المتغير
لا يجب ان يكون مغائرا بالذات بل قد يكون مغائرا
بالاعتبار كما فى معالجة الانسان نفسه الناطقة فى
الامراض النفسانية فان التغاير ههنا اعتبارى و
انما اعتبرنا الامراض النفسانيّة ليكون المعالج والمعالج
متحدين بالذات متغائرين بالاعتبار واما فى الامراض

البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن
وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة قد يطلق على امكان
الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول
فالمناسب ان تقتصر على ذكر القوة في عنوان الفصل او
ذكر هذا المعنى والبحث عنه وكل ما يصدر عن الاجسام
في العادة المستمرة المحسوسة من الاثار والافعال
كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة
عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه
جسما او لامور اتفاقية او لقوة موجودة فيه والاول

بط والا لاشتركت الاجسام فيه والثانى ايض بط
والا لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون
دايمة ولا اكثريه فكذا اثارها اقول ههنا بحث لانه
ان اراد بالامور الاتفاقية مطلق الامور الخارجية
فهذه المقدمة ممنوعة وان اراد بها ما لا يكون دايمة
ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوضيح
هذا المقام لان الامور الاتفاقية هى التى لا يكون دايمة
ولا اكثرية فالحصر ممنوع ولعل هذا القايل اخذ ذلك
مما ذكروه من ان تادى السبب الى المسبب اما ان يكون

دايما او اكثريا او مساويا او اقليا فالسبب الذى يتادى
الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا
وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذى يتادى
الى المسبب على احد الوجهين الاخرين يسمى سببا اتفاقيا
وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية فاذن هو عن قوة موجودة
فيه وهو المط فصل فى العلة والمعلول العلة يقال لكل ما له
وجود فى نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره ظاهر
هذا التعريف لا يصدق الا على العلة الفاعلية ولذلك
عرفها بعيد هذا بالتى يكون منها وجود المعلول وغايته

توجيهه ان يقال المراد ان يكون لوجود غيره حاجة
الى وجوده فى الجملة ومع هذا لا ينطبق على العلة الغائية
وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كاشف عن امر وجودى
هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم
العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيها الا ان الشرط
الوجودى ربما لا يعلم الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمى هو المحتاج اليه

ولا يخفى انه تكلف بل الحق ان مدخلية الشئ فى وجود
الاخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب
عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارى
على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فالمناسب
ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر فى تحققه وهى اربعة
اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اما المادية
فهى التى تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون المعلول

موجودا

موجودا بالفعل كالطين للكوز واما العلة الصورية فهى التى
يكون جزا من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا
بالفعل كالصورة للكوز ليس المراد بالعلة المادية والصورية
ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمها
وغيرها من الجواهر والاعراض التى يوجد بها امر بالفعل او
بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان فى قوامها كما انهما
علتان للوجود ايض لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية
تميزا لهما عن الباقيتين المشاركين اياهما فى العلة الوجود واما
العلة الفاعلية فهى التى يكون منها وجود المعلول كالفاعل

للكون واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض
المط من الكون وهي انما يكون علة بحسب وجودها الذهني
واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لها لترتبها عليه
وتاخرها عنه في الوجود فلها علاقة العلية والمعلولية
بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجود الذهني والخارجي
وهاتان العلتان يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعد وعدم
المانع وقد يقال ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة والمعد
من اقسامه وهو العلة المادية بمعنى القابل بالفعل والعلة

الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير والمعلول يحتاج الى
القابل والفاعل المذكورين أولاً ولا يحتاج الى ما ذكره
الا ثانيا وبواسطة احتياجهما اليه وفيه بحث لانه لا يتناول
المقسم ح للعلة الغائية اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة
انها موثرة فى مؤثرية الفاعل ثم العلة الفاعلية متى كانت
بسيطة اى كانت واحدة فى ذاته ولم يكن لها صفة ولم يكن
فعله مشروطا بامر استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد
لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشئ بحيث
يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك

الاثر لامكان تعقل كل منهما بدون الاخر ومجموع هذين
المفهومين او احدهما ان كانا داخلين في ذات المصدر
لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كان مصدرهما
اي للمفهومين اذ لو كان مستندين الى غيره لم يكن هو
وحده مصدرا للاثرين المقدر خلافه فكونه مصدرا
لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وينقل
الكلام اليهما فينتهي لا محال الى ما يوجب التركيب والكثرة
في الذات لامتناع التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق البسط
فيقال ان كان كل واحد من مفهومي مصدريته هذا ومصدريته

ذاك

ذاك نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقي بسيط ماهيتان
مختلفتان وان دخلا فيه او دخل احدهما وكان الاخر عينا
لزم التركيب فقط وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر
عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر
لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة في الكل
محال وهٰهنا بحث اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر
عن الواحد الحقيقي شيء اذ لو صدر عنه شيء كانت مصدريته
لذلك الشيء امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما
داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر في

تنقل الكلام الى مصدريتها اونقول لكان هنالك الصادر
شيئين احدهما ذلك الشئ الصادر عن الواحد والثانى
مصدريته لذلك الشئ لاشيا واحدو هذا مناف لما ادعيتم
من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان المصدرية
امر اعتبارى يستغنى عن المصدر وقد يقال لابد ان يكون للعلة
خصوصية مع المعلول لايكون لها تلك الخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاءها لهذا المعلول اولى من اقتضاءها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا لم يكن مع العلة الموجودة
امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا

بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلاشك ان تلك

الخصوصية انما تكون بحسب الذات فاذا فرض لها معلول

كانت للعلة انما بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره

اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان يكون لها

خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع شئ

من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة

لشئ منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات واحدة

من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون

تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها

تلك الامور باسرها لا بعضها دون البعض ونقول ايضا ان
المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعنى عند
تحقق جملة الامور المعتبرة فى تحققه قيل هذا التفسير
غير جامع فان المبداء الاول علة تامة بالنسبة الى المعلول
الاول ولا يتناوله هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه
جملة الامور المعتبرة والتفسير الجامع انها ما يتوقف المعلول
على هو ما خارج عنها وفيه نظر اذ لا بد من اعتبار امكان
المعلول فالتركيب لازم وقد يجاب بان علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان

لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ من جانب المعلول

فانا ناخذ شيا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك

لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى ورد هذا بان كلا

من جزئي الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء

من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة

مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا

لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد موثر بلا

اشتراط امر في تاثيره واعلم ان المعلول اذا كان مركبا

فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة

والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق
لفظة العلة عليهما بالمعنى المذكور غير صحيح لانه لو لم يكن
واجب الوجود فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو مح والا لما
وجد او ممكن الوجود فلنفرض وجوده معها في زمان و عدمه
معها في زمان اخر فيحتاج في زمان الوجود الى مرجح يخرجه
من القوة الى الفعل اذ الترجيح الحاصل من العلة التامة
مشترك بين الزمانين فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده
حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف فبان ان المعلول يجب
وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا بغيره ممكنا

بالذات

بالذات لانا لو اعتبرنا ماهية من حيث هي هي لا يجب لها
الوجود والعدم ولا معنى للممكن بالذات الا هذا هداية لا زا
لة ماسبق الى اوهام العوام من ان تاثير العلة في شئ ينافي وجو
ده كون الشئ موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشئ
اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها
مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالين
جميعا ولا جايزة ان تفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين
جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن تفيد وجوده
حالة وجوده المفاد فلا يلزم تحصيل الحاصل فكون الشئ

موجوداً لا ينافي كونه معلولا قال بعضهم انّ من الاوهام
العامية ان المعلول بعد ما وجد من علة لا يحتاج في بقائه
اليها حتى لا يلزم من فناء علته الموجدة له فناءه بل يبقى موجوداً
بعد فناء العلة ولذلك تراهم لا يتحاشون عن القول بانه
لو جاز العدم على البارى تعالى لما ضرّ عدمه وجود العالم
وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال
وجود البناء فالمص اورد هذه الهداية لازالة هذا الوهم
اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه
حال وجوده هف اقول فيه بحث اذ الثابت ههنا بالدليل

وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده

ان العلة

ان العلة موثرة فى المعلول فى ان وجوده لا انها موثرة فيه
حالة وجوده ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء
العلة فلا يزيل هذا الهداية الوهم المذكور والذى يزيله هو
ماذكروه من ان علة افتقار الممكن الى الموثر هو الامكان فصل
فى الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ
ساريا فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى السارى
حالا والمسرى فيه محلا وقد مر الكلام فيه فتذكره ولا بد
ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه
والا لامتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخ اما ان يكون

المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة

او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا المناسب ان

يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهى الهيولى و

الصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله

موضوع وذلك لان الحال مفتقر الى المحل مطلقا واذا ثبت

هذا فنقول الجوهر هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان

اى اتصفت بالوجود الخارجى كانت لا فى موضوع فظ

ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد وجودها عليها

وح يخرج منه واجب الوجود واذ ليس وراء الوجود ما

ويدخل فيه الصور العقلية للجواهر فانها وان كانت حال كونها
في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت
في الخارج لم يكن وجودها في موضوع وهذا على مذهب من
يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء والاختلاف
انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال كون
الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة
لها في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض
تلك الصور علما ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك
الصور عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجي قايمة

بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها واما العرض فهو الموجود

فى موضوع فالصورة العقلية للجوهر يكون جوهرا وعرضا

معا على الاول من المذهبين وقد التزمه صاحب حكمة

العين والانسب ان يقال هو الماهية التى اذا وجدت فى

الخارج كانت فى موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى

قيل هذا منقوض بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس

بهيولى واجيب بان المراد ان كان محلا لجوهر اخر فهو

الهيولى وفيه بحث اذ النفس محل للصورة الجوهرية

مع انها ليست بهيولى وان كان حالا فهو الصورة الجسمية

والنوعية

والنوعية وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما

فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا

بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية

او الفلكية والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف

لان للعقل تعلقا بالجسم لكن على سبيل التاثير فقط واما

النفس وقد يكون مدبرة وقد يكون موثرة كما في الاصابة

بالعين والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان

جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس

كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية

الحالة فيها فلا يكون مركبة ولا الزم بانقسامها
انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هف وفيه نظر اذ لا
من تركب النفس في الذهن تركيبها في الخارج واما اقسام
العرض فتسعة بالاستقراء الكم والكيف والاين والمتى و
الاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو
الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف
دوري اذ المساواة هي الاتحاد في الكم فالاولى ان يقال
هو ما يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
وانما قالوا لذاته ليخرج الكم بالعرض مثل محل الكم والحال فيه

من غير ذلك وينقسم الى منفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه
المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي
الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية للجزء الآخر واذا اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
الآخر فليس لها اختصاص احد الجزئين ليس ذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية و
كالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم و
الآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها

مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب

كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم تزد به اصلا واذا

فصل منه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك

جزء اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين

تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا

فالنقطة ليست جزء من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط

بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد

بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها

الى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلا فيها

داخلا

وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمّة امر مشترك بين قسمي العشرة

وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط

كالعدد ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبا

انواعه والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة

حد مشترك قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح و

التّمحن اى الجسم التعليمي والى متصل غير قار الذات وهو

الزمان قبل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال

الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم

بالمعدوم وكلاهما محالان بالبديهة وان اعتبر اتصال اجزا

بعضها ببعض فی الخیال کان من قبیل القار لاجتماع
اجزائه بعضها هناک والجواب ان ذلک الامر المتصل الممتد فی
الخیال بحیث اذا لاحظ العقل وجوده فی الخارج
جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناک وهو معنی کونه غیر
قار واما الکیف فهو هیئة فی شیء لا یقتضی لذاته قسمة خرج
به الکم ولا نسبة خرج به البواقی ومن جعل النقطة والوحدة
من الاعراض دون الکیف زاد قید عدم اقتضاء اللا قسمة
احترازا عنهما وتنقسم الی کیفیات محسوسة باحد
الحواس الظاهرة راسخة کحلاوة العسل وملوحة ماء البحر

ويسمى انفعاليات وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل

ويسمى انفعالات والى كيفيات نفسانية قيل اى مختصة بذوات

الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان

دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من

الواجب وغيره وفسرها بعضهم بالمختص بذوات الانفس مطلقا

وهى حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة فى ابتداء الخلقة وملكات ان

كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات

استعدادية اى التى من جنس الاستعداد فانها مفسرة باستعداد

شديد نحو الدفع واللاانفعال كالصلابة يسمى قوة او نحو الانفعال

كاللين ويسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشئ اذ المصارعة
انما يتم بثلثة امور العلم بتلك الصناعة والقدرة وهما من
الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث يعسر عطفها
ونقلها وهو فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا انفعال
فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر فى كل واحد من استعدادى
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والترجيح خرج عنهما
اصل القبول الذى نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا
قلنا معنى كون الشئ قابلا للاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل

فيه

فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم

انه قد يوجد فيه امور اعتبارية يتفاوت بها حال ذلك المقبول

بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة

بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه

المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون

الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد واعلم ان

اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة و

الحق ما ذهب اليه المص كما ذكره الامام من ان الجسم اللين

هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه

الثانی شکل التقعیر المقارن لحدوث تلك الحرکة الثالث
کونه مستعد القبول ذینك الامرین ولیس الاولان بلین
لانهما محسوسان بالبصر واللین لیس کذلك فتعین الثالث
وهو من الکیفیات الاستعدادیة وکذلك الجسم الصلب
فیه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمی والثانی
الشکل الباقی علی حاله وهو من الکیفیات المختصة بالکمیات
الثالث المقاومة المحسوسة باللمس ولیست ایضا صلابة
لان الهواء الذی فی الزق المنفوخ فیه مقاومة ولا صلابة له
وکذا الریاح القویة فیها مقاومة ولا صلابة فیها الرابع الا
ستعداد

التزبد

الشديد نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات

الاستعدادية والى كيفيات مختصة بالكميات المتصلة او

المنفصلة كالمثلثية والمربعية للسطح والزوجية والفردية

للعدد واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في

الزمان او الآن واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة كالابوة

والبنوة فسر بعضهم النسبة بالحاصلة بسبب النسبة ولذا قال

في بيان كون الابوة والبنوة اضافيين ان يتولد حيوان من

نطفة حيوان اخر من نوعه نسبة بينهما بواسطتها يعرض

تعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللاخرى اخرى و

النبوة اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة
وهى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقيا س
الى الاولى ولم يعتبروا فى مفهوم الاضافة كونها حاصلة
من نسبة فالاولى ان يفسر النسبة بما يكون من جنس النسبة
حتى يرجع الى ماذكروه وتخفف المؤنة واما الملك ويقال
له الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به
اى بكله او بعضه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب اولا ويتقل
بانتقاله خرج به الاين فانه وان كان هيئة حاصلة للشئ بسبب
المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن ككون

الان

الانسان ای الهیئة الحاصلة له بسبب کونه متعمما ومتقمصا ونحوهما

واما الوضع فهو هیئة حاصلة للشئ وقیل ینبغی ان یقال للجسم

لئلا ینتقض التعریف بالشکل الذی هو من مقولة الکیف وفیه نظر

اذ لا ملاحظة فی الشکل للاجزاء ونسبتها فی انفسها فضلا عن

نسبتها الی الامور الخارجة بل المعتبر المجموع من حیث هو

مع الحدود المحیطة به فلا حاجة الی ما ذکره وایضا ان ارید

بالجسم الطبیعی فیخرج الوضع الثابت للجسم التعلیمی بل لسائر

المقادیر عن التعریف وان ارید به الجسم مطلقا فیدخل الشکل

العارض للتعلیمی ویخرج الوضع الثابت لباقی المقادیر

بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها
الى الامور الخارجة كالقيام والقعود وقد يطلق على حاله
الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط واما
الفعل فهو حالة يحصل للشئ بسبب تاثيره فى غيره كالقاطع
مادام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشئ بسبب
تاثيره فى غيره الخ ان الفعل والانفعال نفس التاثير والتاثر
لا هيئة اخرى يعرض للشئ بسبب التاثير والتاثر كالمتسخن
مادام يتسخن فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير قار وكذا
الفعل ولذا يعبرون عنهما بان يفعل وان ينفعل لدلالتها على التجدد والتقضي

واما الامر المستتمّ المترتب عليهما فخارج عنهما داخل في

الكيف الفنّ الثاني في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على

عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا

اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان نقول

ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لان

الموجودات باسرها حـ تكون جملة مركبة من احاد وكل

واحد منها ممكن لذاته فتكون ممكنا لاحتياجها الى كل من اجزائها

الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فتحتاج اى

اى الجملة الى علة موجدة خارجية اى خارجة عن الجملة

والعلم به بديهي اى ضرورى فطرى القياس وتنويره بان يقال

انها ليست نفس الجملة وهو ظاهر ولا جزءها اذ علة الجملة علة

لكل من اجزائها وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن

علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا

بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه

فقط وح يلزم ان يكون الجزء الذى هو علة المجموع علة

لنفسه وههنا بحث لانه لا يلزم من امكان الجملة احتيا جها

الى علة واحدة بالشخص بل يجوز ان يكون احتياجها الى علل

متعددة موجدة لاحاد الجملة مجموعها علة موجدة

للجملة فيجوز ان يكون للممكنات سلسلة غير متناهية يكون

الثانى علة الاول والثالث علة للثانى وهكذا فيكون علة الجملة

جزءها وهو مجموع الاجزاء التى كل منها مفروض للعلية و

المعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض وقال

شارح المواقف الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتاثير

والايجاد فلو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة

للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير والايجاد فيها حقيقة

لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال لتوجيه هذا الكلام فيحتاج

كل واحد منها الى علة خارجة عن سلسلة الممكنات اذ لو لم

يكن خارجة للزم اما الدور او التسلسل والتصديق بالاحتياج

الى العلة بعد ملاحظة الامكان بديهى ولا يخفى عليك انه

غير مناسب للمقام والموجود الخارج عن جميع الممكنات

واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدم

وهو مح فعدمه مح فوجوده واجب فصل فى ان وجود

واجب الوجود نفس حقيقته مراتب الموجودات فى

الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث ادناها الموجود

بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات و

وجود مغاير لذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع

النظر عن موجده امکن فی نفس الامر انفکاک الوجود عنه
فلا شبهة فی انه یمکن ایضا تصور انفکاکه عنه فالتصور
والمتصور کلاهما ممکن وهذه حال المهیات الممکنة کما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غیره
ای الذی یقتضی ذاته وجوده اقتضاء تاما یستحیل معه
انفکاک الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
یغایر ذاته فیمتنع انفکاک الوجود عنه بالنظر الی ذاته
لکن یمکن تصور هذا الانفکاک فالمتصور مح والتصور
ممکن وهذه حال واجب الوجود تعالی علی ما مذهب الجمهور

المتكلمين واعليها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى
وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته
فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك و تصوره
كلاهما مح وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء
وان اردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح الحال مما يورد
فى هذا المثال وهو ان مراتب المضى فى كونه مضيا ثلث ايضا
الاولى المضى بالغير اى الذى استفاد ضوءه من غيره
كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضى و ضوء
يغايره وشىء ثالث افاد الضوء الثانية المضى بالذات بضوء

هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع
تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا
انما قال اذا فرض لان اقتضاء ذات جرم الشمس ضوءه ليس بمعلوم لجواز ان يكون بمقتضى غيره ١٢
المضىء له ذات وضوء يغايره ذاته الثالثة المضىء بالذات
بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضىء بذاته لا بضوء
زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى مما يتصور فى كون الشىء
مضيا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضىء مع ان
وكذا كيف يوصف الوجود بانه موجود مع ان معنى الموجود ما قام به الوجود ١٢
معنى المضىء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا
ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ
المضىء فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء بذاته معنى
منا

لم يُرِدْ به انه قام به ضوء اخر مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به

ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضئ بغيره والمضئ بذاته

بضوءٍ هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء

وهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد

على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر

بذاته ظهوراً لاخفاء فيه اصلا ومُظْهِرٌ لغيره على حسب

قابليته لان وجوده لو كان زائداً على حقيقته لكان عارضا

لها فيلزم امتناع جزئيته المستلزمة للتركيب فى ذات

الواجب تعالى وفيه بحث اذ التركيب الممتنع فى الوا

تعالى هو التركيب الخارجي لانه موجب للافتقار في الخارج

وهو موجب للامكان واما التركيب الذهني للواجب

تعالى فلا نم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار في الخارج بل

في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان اذ

الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره ولو كان

عارضا لها لكان الوجود من حيث هو مفتقر الى الغير اي

المعروض فيكون ممكنا لذاته مستندا الى علة فلا بد له من مؤثر

وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون

موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب

تقدمها على المعلول بالوجود فان العقل مالم يلحظ كون
الشيء موجودا قبلا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود
مقيدا له فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان
غيره تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا
الى الغير في الوجود وهذا مح وقال المحققون الوجود مع
كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات
فظهر فيها فلا يخ عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات
اعتبارية فصل في ان الوجوب الوجود وتعينه نفس ذاته

فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته
مع ان كل واحد من الموصوف والصفة تشهد بمغايرته
لصاحبه قلت معنى قولهم صفات الواجب تعالى عين
ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا فانهم قالوا لبيان كون الواجب عين العلم
والقدرة ان ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك
بل محتاج في ذلك الى صفة العلم التي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة

ان اراد ان مغايرتهما بحسب الخارج وبحسب الذهن فمسلم اذ الوجود عين جميع الموجودات
في الخارج وان تغايرا في الذهن وكذا الناطق في الانسان عين الحيوان
الخارج وكذا كل فصل بالنسبة الى جنسه وان تغايرا بحسب الذهن وكذا
بعض الصفات مغايرة للموصوفات في الخارج كالبياض والجسم
لا يصح في عدم مغايرة بعض الصفات كما عرفت وان اراد ان
مغايرتهما بحسب الذهن فلا يضر لانا اذا قلنا ان المطلوب ان
وجوب الواجب وتعينه عين ذاته بحسب الخارج وغيره بحسب الذهن ١٢

عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال

في القدرة فان ذاته تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زايدة

عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا

يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة

بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات

مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها اما الاول

فلان وجوب الوجود لو كان زايد على حقيقة لكان

معلولا لذاته بمثل ما سبق آنفا والعلة ما لم يجب وجودها

استحال وجودها فاستحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب

هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود
بالذات قبل نفسه وهذا مح واما الثاني فلان تعينه لو كان
زايدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلة ما لم يكن متعينة
لا يوجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه
وهو مح فصل في توحيد واجب الوجود لو فرضنا موجودين
واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متغايرين
بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة
اولا يكون لا سبيل الى الاول لان الامتياز ان كان بتمام الحقيقة
لكان وجوب الوجود لاشتراكه خارجا عن حقيقة كل واحد منهما

وهو مح لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب

لن خسريع وجوب الوجود عين حقيقة الواجب بالذات مح ٤٢

الوجود اقول ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجبه

انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود

لان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك

موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا انه

يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين

اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولا

سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما ح يكون مركبا مما به

سواء لا يكون ما به الامتياز تمام الحقيقة ٢ ١ ٢ ح

الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره اى

جزئيه فيكون ممكنا لذاته فيه بحث لما سبق من ان التركيب
الموجب للامكان هو التركيب الخارجي لا الذهني قيل
لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما
حتى يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون
التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان واقول
يمكن توجيه كلام المص بما لا يتوجه عليه ذلك بان يقال
لو لم يكن ما به الامتياز تمام الحقيقة فهو اما جزءها او عارضها
وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا
اما على الاول فمن الجنس والفصل واما على الثاني فمن الحقيقة

والتعين وقد يقال ما بيّناه من ان التعين اذا كان نفس

للماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في الشخص بالضرورة

اقول فيه نظر لان المعنى من هذا البرهان هو بيان ان

واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو غيره

ثابت لما مر لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة

الوجود تعين كل منها عينه فلابد مع ذلك اقامة البرهان على

على التوحيد فصل في ان الواجب لذاته واجب من

جميع جهاته اى ليس له حالة منتظرة غير حاصلة

لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع

الجهاة وانا قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لكان شيء
هذا بيان الصغرى ولم يتعرض لبيان الكبرى لظهوره ١٢ م

لانها لو لم يكن كافية م

من صفاته من غيره فيكون حضور ذلك الغير اي وجوده
اي في الجملة فلا يرد انه لا يجوز ان يكون من الذات بتوسط الغير ١٢ م

علة في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته اي عدمه
سواء كانت علة مستقلة او ناقصة ١٢

علة لعدمها ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من
اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته ١٢

حيث هي هي بلا شرط حضور الغير وغيبته ان

يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك

الصفة او مع عدمها فان كان الوجود مع وجود تلك

الصفة لم يكن وجودها اي الصفة من حضور غيره

لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور

الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبة

تحصوله بذات الواجب تعالى من حيث هي بلا اعتبار

غيبة الغير وههنا بحث اذ لا يلزم من عدم اعتبار

امر عدم ذلك الامر واذا لم يجب وجودها اى ذات

الواجب بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته

قال هذا منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها مع

ان ذات الواجب غير كافية فى حصولها لتوقفها على

امور مغايرة للذات ضرورة وقيل الاولى فى الاستدلال

ان يقال كل ما هو ممكن للواجب من الصفات توجيه

ذاته

توجبه ذاته وكلما هو توجبه ذاته فهو واجب الحصول اما الكبرى
فظ واما الصغرى فلانها لو لم يصدق لكان وجوب
وجود بعض الصفات بغير الذات فذلك الغير ان
كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب وان كان ممكنا فاما
ان يوجبه الذات ويلزم الذات كونها موجبة للبعض
الذي فرضناه غير موجبة اياها من الصفات اذ الموجب
للموجب موجب اولا ويكون وجوبه بموجب ثان
يوجبه ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات
الى غير النهاية او ينتهي الى موجب يوجبه الذات ويلزم

خلاف المفروض محاصل ان الذات لو لم يوجب
الصفات باسرها لزم احد الامور الممتنعة من تعدد الواجب
والنسبة وخلاف المفروض فيكون الذات موجبة
بجميع الصفات ويحصل المط اقول فيه نظر اذ لو تم
هذا لزم ان يكون كل ممكن موجودا قديما سواء كان صفة
للواجب اولا فصل فى ان الواجب لذاته لا يشاركه
الممكنات فى وجوده اى ليس الوجود المطلق طبيعة
نوعية لوجوده هو عين الواجب ووجودات الممكنات
بل هو مقول عليها قولا عرضيا بالتشكيك لانه لو كان

مشاركا للممكنات فی وجوده علی الوجه المذکور فالوجود
المطلق من حیث هو هو اما ان یجب له التجرد عن الماهیة
او اللاتجرد او لا یجب له شیء منهما فان وجب له التجرد وجب
ان یکون وجود الممکنات باسرها مجردا غیر عارض
للماهیات لان مقتضی الطبیعة النوعیة لا تختلف ف
هو مح لانا نعقل المسبع مع الشك فی وجوده الخارجی
المناسب ان یترك هذا القید اذ الکلام فی الوجود المطلق
الشامل للذهنی والخارجی فلو کان وجوده نفس حقیقته لکان الشیء الواحد
معلوما ومشکوکا فی حال واحدة وهو مح المناسب ان یقال

لانا نعقل الممتنع ونغفل عن وجوده فلو كان وجوده

نفس حقيقته او جزءها لكان الشئ الواحد معلوما وغير

معلوم فى حالة واحدة ولا يقال لانا نعقل الممتنع مع الشك

فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك

ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها

لان الذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له وانت تعلم ان هذا

الكلام انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه وان وجب له

اللا تجرد لما كان وجود البارى تعالى مجردا هف وان لم

يجب له شئ منهما كان كل واحد منهما ممكنا له فيكون معلول

لعله فيلزم افتقار الواجب الوجود فی تجرده الی غیره

فلا یکون ذاته کافیة فیما له من الصفات هف هذه هی

الکلمات الدایرة علی السنة القوم فی هذه المقام وقال

بعض المحققین کل مفهوم مغایر للوجود کالانسان

فانه ما لم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه فی نفس

الامر لم یکن موجودا فیها قطعا وما لم یلاحظ العقل

انضمام الوجود الیه لم یکن له الحکم بکونه موجودا فکل

مفهوم مغایر للوجود فهو فی کونه موجودا فی نفس

الامر محتاج الی غیره الذی هو الموجود وکل ما هو محتاج

فی کونه موجود الی غیره فهو ممکن اذ لا معنی للممکن الا

فکل مفهوم مغایر للوجود ما یحتاج فی کونه موجودا الی غیره فهو ممکن ولا شیء

من الممکن بواجب فلا شیء من المفهومات المغایرة

للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود

فهو لا یکون الا عین الوجود الذی هو موجود بذاته

لا بامر مغایر لذاته ولما وجب ان یکون الواجب جزئیا

حقیقیا قائما بذاته ویکون تعینه بذاته لا بامر زائد علی

ذاته وجب ان یکون الوجود ایضا کذلک اذ هو عینه

ان جزئیا حقیقیا قائما بذاته ویکون بعینه بذاته

فلا یکون الوجود مفهوما کلیا یمکن ان یکون له افراد بل

هو فی حد ذاته جزئی حقیقی لیس فیه امکان تعدد
والانقسام وقایم بذاته منزه عن کونه عارضا لغیره فیکون
الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره
والانضمام الیه وعلی هذا لا یتصور عروض الوجود للماهیات
الممکنة فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة
الی حضرت الوجود القایم بذاته وتلک النسبة علی وجوه
مختلفة وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علی ماهیاتها فالموجود
کلی وان کان الوجود جزئیا حقیقیا وقال بعض الفضلاء
وکنا نسمعه نقول ان هذا مذهب الاولین والاخرین

سؤال جواب سوال لو یقال جمیع الماهیات یکون موجودا با لوجود والکائن الوجود جزئیا حقیقیا یلزم ان لا یکون الماهیات موجودة ... فاجاب بقوله ولیس معنی ... منه

من الحكماء المحققين فصل في ان الواجب لذاته عالم

بذاته لانه مجرد عن المادة اذ لو كان ماديا لكان منقسما

الى اجزاء فيفتقر اليها وكل مجرد عن المادة مدرك بذاته

كما سيجئ في الفصل الثاني لهذا الفصل فهو عالم بذاته ف

ان يقيد المجرد عن المادة بالقايم بذاته لان الصور العقلية

مجرد مع انها ليست عالمة لان ذاته حاصلة فيكون

عالما بذاته لان العلم المراد ههنا المرادف للتعقل

وهو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة ولواحقها

عند المدرك قالوا المدرك اما جزئي مادي او لا والاول

اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير
محسوس بها والمحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على
حضور المادة فادراكه الاحساس او لا فادراكه التخيل
وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي
فاما ان لا يكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير مادي واياما
كان فادراكه التعقل فالباري تعالى عالم بذاته هداية يندفع
بها ما يتوهم من استحالة علم الشيء بنفسه لان العلم نسبة
والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين بالضرورة
تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول

بالذات لان العلم هو حصول حضور حقيقة الشئ مجردة عنه

المدرك سواء كانت مغايرة لها بالذات او بالاعتبار فان

التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا وهذا اعم

من حضور حقيقة الشئ المغاير بالذات للمدرك عنه ولا يلزم

من كذب الاخص كذب الاعم لان كل واحد من الناس يعقل ذاته

بذاته ولولا ذلك لكان لكل واحد من الناس نفسان احدهما

عاقل والاخر معقول هو باطل بالضرورة وقد يتمسك

لاستحالة علم الشئ بنفسه بانه يستلزم لاجتماع صورتين

متماثلين وهو محال والجواب ان علم الشئ بنفسه علم حضوري

بلغ

فلا اجتماع وقد يجاب ايضاً بان احد الصورتين موجودة

بوجود اصيل والاخرى موجودة بوجود ظلي وبذلك يمتاز ان

ان فلا استحالة التوابض الممتنع هو اجتماع كل متماثلين في محل

واحد لا ان يحل احدهما في الاخر فصل في ان الواجب لذاته

عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن

المادة ولواحقها اذا كان قائماً بذاته يجب ان يكون عالماً

بالكليات اما الصغرى قد مر ذكرها لا فايدة فيما ذكره لانها

مذكورة بلا دليل واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام

يمكن ان يعقل وهذا بديهي لاخفاء فيه فان ذاته منزه عن

العلايق المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى

عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فانه لم يعقل كان ذلك

من جهة العاقل وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان

يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه

اى المجرد ساير المعقولات فى النفس فان الادراك والتعقل

هو حصول صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة

ولواحقها وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات فى

العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته اى بالنظر الى

ماهيته سواء كانت فى الخارج او فى العقل لان صحة المقارنة

المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة
المطلقة اى استعدادها متقدمة على المقارنة المطلقة المقدمة
على المقارنة فى العقل لكونها اعم من المقارنة فى العقل فصحة
المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل ولا يتوقف
عليها والا لزم الدور ولا يتصور مقارنة المعقولات فى الخارج
للمجرد القايم بذاته الا بان يحصل هى فيه حصول الحال فى
المحل وذلك لانه لما كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنا
للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة فى
هذه الثلثة واذا امتنع اثنان منها تعين الثالث ومقارنة

المعقولات فی الخارج للمجرد القایم بذاته بحلولها فیه هی
التعقل فثبت ان کل مجرد قایم بذاته یصح ان یکون عالما
بسایر المعقولات وههنا ابحاث اما اولا فلان تقدم
المقارنة المطلقة علی المقارنة الخاصة انما یتم اذا کانت
المقارنة المطلقة علی المقارنة الخاصة انما یتم ذاتیة لها
وهو ممنوع واما ثانیا فلان اللازم فی العقل صحة المقارنة
المطلقة فی ضمن هذا الخاص فجاز ان یصح لذات المجرد
المقارن فی ضمن هذا الخاص فقط لان ذات المجرد بحیث
لا یقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعنی المقارنة العقلیة

فاذا حصل المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لا
نتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه ان ماهية
المجردة وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجوديها
متخالفان فجاز ان يكون الوجود الذهني شرطا للمقارنة او الو
الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا
كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثانيا فلان ما ذكره
لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
يدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل

او بطلان ذلك المقدمة وكل ما يمكن لواجب الوجود

بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة

هف المناسب ان يجعل كبرى القياس كل مجرد عن المادة

يمكن ان يكون عالما بالكليات ثم يضم نتيجة المقدمتين

الى ما ذكره ههنا يحصل المط ويقال ههنا يمكن للمجرد

بالامكان العام يجب وجوده له اذ لو بقي بالقوة لكان

خروجه الى الفعل موقوفا على استعداد مادته لقبول

الفيض فيكون ماديا هف فان قيل لو كان البارى تعا

عالما بشئ وارتسم فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة

لانها ممكنة لافتقارها الى ما يقوم به فيفتقر الى مؤثر هو الواجب

اذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك

الغير وقابلا لها لارتسامها فيه وهو مح لان القابل هو

الذي يستعد للشئ والفاعل هو الذي يفعل الشئ والاول

غير الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر

فيلزم التركيب لو كان قابلا وفاعلا قلنا لم لا يجوز ان

يكون الشئ الواحد مستعدا للشئ التصوري اي الصورة

ومفيدا له وهذا لان معنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية

على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان اقول السوال

مستعدا للشئ انه لا يمتنع الا ان التصور ومعنى كونه

والجواب لا يطابق في الظ لان محصل السوال ان
القبول غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم
التركيب فيه فحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب فيه
لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما
اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان
السوال ان القبول مناف للفعل فلو كان الواجب قابلا
وفاعلا يلزم اجتماع المتنافيين فيه فيكون لهذا الجواب وجه
واعلم ان العلم بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا وهو
بحصول صورة الاشياء في المدركة والاخرى يسمى حضوريا

وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و
للامور القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى
من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الاخر
لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل
حصول مثاله عنده والظ من كلام المص انه ذاهب الى ان
علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا الى ان علمه حضوري
وهذا مشكل في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها

[illegible]

اقول الاشكال غير مختص بهذا العلم الحضوري بل سريانه في العلم
الحصولي ايضا اذ حصول الصورة له فرع
الصورة فرع وجود ذي الصورة في
المعدومات سيما الممتنعات
حتى يتصور حصول
صورها ١٢
منه

وقد يقال مثل المعدومات مرتسمة في العقول الحاضرة
عند الباري تعالى فتلك المثل ايضاً حاضرة عنده ومن
اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفي
العلم بالحقيقة اذ لا علم الا بالارتسام وفيه نظر اذ الحصر م
فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة على
وجه كلي وبالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هي جزئية
لانه يعلم اسبابها علماً تاماً اي من جميع الوجوه فوجب ان
يكون عالماً بها لان من يعلم العلة علماً تاماً وجب ان يعلم
ما يلزم عنها لذاتها ولانه لما كان عالماً بها علماً تاماً لكن لا يدركها

لانا نمنع كون العلم هو الارتسام لانا نعلم
ان يحصل علم العالم حقيقة العلوم اما
بنفسها او بارتسام صورة منها
فيه فالارتسام اخص من العلم ولا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم م

اى الجزئيات مع تغيرها والا كانت يدرك منها تارة انها

موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير

موجودة فيكون لكل واحد منهما اى الوجود والعدم صورة

عقلية على حدة واحدة من الصورتان لا تبقى مع الثانية

فيكون واجب الوجود متغير الذات من صورة الى صورة

هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة بل يدرك الجزئيات

المتغيرة على وجه كلى ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم

التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات

معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة واد عوا

ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي
جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات
المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه بها ايض وقد التجا والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بمانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم
يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك لا يستقيم
في العلوم اليقينية كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه بانك
تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا انه ما ليا
بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية لكنك ما علمته ليس

جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم
الكلي غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف المشخص في هذا
الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة او التخيل بل المشاهدة
او التخيل هما العلم بذلك ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى
سوى ما ذكرنا لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي من قال
صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات
قطب الدين الرازي
على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث انه بعضها واقع في الان
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما
تاما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا

هذا بناء على ما هو الظاهر [illegible] جميع خصوصيات [illegible] والاظهر [illegible] محمد [illegible]

كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على
السواء فليس بالقياس اليه تعالى بعضها قريبا و بعضها بعيدا
و بعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى
جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
و بعضها حاضرا و بعضها مستقبلا و كذا الامور الواقعة في
الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في
وقته و ليس في علمه كان و كائن و سيكون بل هي دائما حاضرة
عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا و ليس مرادهم ما توهمه البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات و احكامها دون

خصوصياتها

خصوصياتها واحوالها فصل فى ان الواجب تعالى مريد للاشياء

وجواد اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدا وهو خير

غير مناف لماهيته فايض من ذات المبدا وكماله المقتضى

لفيضانه فذلك الشئ مرضى له وهذا هو الارادة واما جوده

قالوا هو افادة ما ينبغى لا لعوض اصلا وورد عليه ان كلا

من الدواء المصح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغى لا لعوض

مع انه ليس بجواد واجاب عنه المحقق فى شرح الاشارات

بان الجود هو الافادة ما ينبغى بالذات لا بالعرض والدواء

لا يفيد بالذات الا كيفية فى البدن ملايمة له او مضادة للمرض

ثم انها يوجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات

الصحة وازالة المرض وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس الى

الصحة وازالة المرض وان لم يكن افادة اولية لكن يفيد بالذات

تلك الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهو امر

مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون الدواء جوادا بالقياس

اليها وحق الجواب ان القصد معتبر في مفهوم الجود

فنقول الواجب تعالى بذاته اما ان يفعل لقصد وشوق الى

كمال او يفعل لانه نظام الخير في الوجود ويوجد الاشياء على

ما ينبغي لا لغرض وشوق المناسب ان يقال اما ان يفعل لقصد

وشوق

وشوق الى كمال اولا والاول مح لما بيناه ان واجب الوجود

ليس له كمال منتظر والقسم الثانى حق فهو الجواد لا يقال ان الفعل

الخالى عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا عن

الفوايد والمنافع وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح

راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه

وعللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات و

منافع لافعاله الفن الثالث فى الملائكة وهى العقول المجردة

وقد يطلق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا وتشتمل على

اربعة فصول فصل فى اثبات العقول وبرهانه ان المصادر

وعللا متصفة اما علية فلان يكون غرضا

عن مبداء الاول انما هو الواحد لانه بسيط لا تكثر فيه بوجه

من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد كما مر وذلك

الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا

او عقلا لم يتعرض للجسم من اقسام الجوهر لانه مركب عن الهيولى

والصورة لا جايز ان يكون هيولى لانها لا يقوم بالفعل بدون

الصورة فلا يكون علة للصورة والصادر الاول يجب ان يكون

علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة ولا جايز ان

يكون صورة لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لما مر ولا جايز

ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي قام به.

ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط وجوده ولا يجوز ان يكون

ذلك العرض صفة قايمة بذات الواجب لان صفاته عين

ذاته ولا جايز ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو

مح اذ النفس هى التى يفعل بواسطة الاجسام فتعين ان يكون

عقلا فهو المط وفيه نظر من وجوه متعددة يظهر عليك بعد

تذكر السوابق وايضا لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل

له جهات اعتبارية كالسلوب ويجوز ان يكون تلك الجهات

شروط التاثير فيتعدد اثاره كما جوز تعدد اثار المعلول

الاول بحسب جهات الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا يوثر الا بالة

جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة
والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون
مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا
قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته من جميع احواله
والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم
لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون اتحادها فى
اول المرتبة بدون الالة فصل فى اثبات كثرة العقول وجودها
ان المؤثر بلا واسطة فى الافلاك المتكثرة المعلومة وجودها
بالمشاهدة لاختلاف حركة الكواكب المعلومة بالرصد اما

ان يكون عقلا واحدا وفلكا واحدا او افلاكا متكثرة بان

يكون بعضها موثرا فى البعض او عقولا متكثرة لا جايز ان

يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك من

سبيل
عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا

كل
الى الثانى والثالث لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما

ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى او على العكس لا سبيل

الى الثانى لانه اى المحوى اخس لكونه اقرب حيزا من الحاوى

الى العناصر القابلة للكون والفساد هى اخس من الافلاك

الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخس اخس من الابعد منه

منه واصغر وفيه بحث اذ ربما كان المحوى اكثر ثخنا من الحاوى
بحيث يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه
حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا والاخس الاصغر
استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم لا يخفى عليك ان
هذا خطابى لا عبرة به فى المقامات البرهانية ولا جائز ان
يكون الحاوى علة لوجود المحوى لانه لو كان كذلك لكان وجوب
وجود المحوى متاخرا عن وجود الحاوى لان وجوب وجود المعلول
موخر عن وجود العلة واذا كان كذلك فعدم المحوى مع وجود
الحاوى فى مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل لا يكون ممكنا والا لكان

وجوده اى المحوى [وجود] معدا اى مع وجود الحاوى لا متاخرا عنه

فى المرتبة هف واذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى

اى فى مرتبة وجوده ممكنا لكان وجود الخلاء ممكنا لذاته [فى]

تلك المرتبة لكن وجود الخلاء فى داخل الحاوى وعدم

المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما

عن الاخر فى نفس الامر وفى التصور ايض فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الاخر ايضا م

ممكنا غير واجب فيها فوجود الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة

وجود الحاوى ووجوبه كما ان عدم المحوى كذلك هف

ضرورة ان وجود الخلاء ممتنع لذاته فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا

لاما بالذات لا يتخلف ولا يتخلف وقد يقال لا نم التلازم
بين عدم المحوى ووجود الخلاء لانا اذا فرضنا عدم الحاوى
والمحوى ووجود الخلاء معا فاحد التلازمين اعنى عدم
المحوى متحقق مع انتفاء الاخر اعنى وجود الخلاء اقول
فيه بحث لان عدم المحوى ووجود الخلاء فيما نحن فيه
متلازمان كما بيناه ولا حاجة لها الى اثبات التلازم بينهما
مطلقا لكن يمكن المناقشة بان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى
بل علة لمحوى معين فوجد الخلاء وان استلزم عدم المحوى
المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلاء

فلا تلازم

فلا تلازم بينهما وقد يقال يجوز ان يكون احد المتلازمين

واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير كالواجب ومعلوله

الاول فلا يلزم من امكان احدهما في مرتبة امكان الاخر فيها

فان قلت كيف جاز ان يتخالف المتلازمين في الوجود مع ان

الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات فيلزم

امكان الانفكاك بينهما قلت امكان ارتفاع احدهما نظرا

الى ذاته لا يقتضي امكان ارتفاعه نظرا الى الاخر فيظهر ان المؤثر

في الافلاك عقول متكثرة قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر

في الفلك نفسا او عرضا واجيب عن الاول بان المؤثر لو كان

جواز انفكاكه عن الاخر وانما يقتضيه

نفسا لكان تاثيرها فيه بواسطة الجسم الذى هو الة لها فى

صدور افعالها عنها واذا كان كذلك لزم تقدم ذلك

الجسم بالطبع على الفلك فهو اما حاوى بالنسبة اليه او

محوى وتبين بطلانهما الماذكر وعن الثانى بان العرض اضعف

من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون علة للاقوى في

بانه لو كان موثرا فى الفلك لاحتياج ذلك العرض فى تاثيره

الى المحل فحمله ان كان فلكا او نفسا لزم ما لزم من كون

الموثر فلكا او نفسا وان كان عقلا لزم منه المط لافتقار

كل واحد من الافلاك ح الى عرض قايم بعقل على حدة

للامتناع

لامتناع قيام الاعراض المتعددة في الحقيقة بعقل واحد

لا ستلزامه تركب العقل فيتعدد العقول بحسب تعدد

الافلاك وهو المط فتامل هداية لما كانت مظنتر ان ابعاض

الدليل القايم على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى بان

يقال الحاوى للكل مثلا اى الفلك الاعلى وسبب المحوى

اى الفلك الثانى معا لكونهما معلولى علة واحدة وهى العقل

الاول كما سياتى والعقل الثانى متقدم بالعلية على المحوى

فيلزم تقدم الحاوى على المحوى بالعلية لان مانع المتقدم

متقدم اجاب بان الحاوى وسبب المحوى وهو العقل

[illegible] ... الاعراض المختلفة في الحقيقة ... [illegible] ... ١٢

الثاني معا مع ان السبب متقدم على المحوي ولكن الحاوي ليس

متقدم على المحوي لان السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم

بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون

متقدما والا لزم اجتماع علتين مستقلين على معلول

واحد شخصي لكان محتاجا الى كل منهما للعلية ومستضعفا

من كل منهما بالنظر الى الاخر هف هداية: لما سبق الى

بعض الاوهام ان الخلاء ممكن لان كلا من الحاوي و

المحوي ممكن لذاته فجاز عدمهما هو مستلزم لامكان الخلا

اجاب بان الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته ولكن

ذلك

ذلك لا تقتضى الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك اذ الجرم
الذى فى جوفهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفائهما
فحال ما وراء ذلك الجرم على تقدير انتفائهما كحال ماورى
المحدد الجهات وكان ماورى المحدد ليس بخلا ولا بملاء
اذ لا مكان هناك فكذا حال ما وراء جرم المذكور على ذلك
التقدير فلا يلزم من انتفائها الخلاء وانما يلزم الخلاء من اجتماع
وجود الحاوى وعدم المحوى وذلك غير ممكن لان الحاوى
وسبب المحوى متلازمان فصل فى ازلية العقول وابديتها
الازلى ما وجد فى الازل وهو الزمان الغير المتناهى من جانب

قال شارح المواقف الازلى اعم من القديم الذاتى لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة فالازلى ما تحقق فى الازل فيظهر شموله لاعدام الحوادث السابقة على وجودها وقال ما تحقق فى الزمان الغير المتناهى من الجانب الماضى يسلم من توهم تغير الشئ بنفسه كذا
فى الابدى ١٢ م

لانه اذا اراد ان يتبع لذاته يمتنع كونه صادقا الواقع لانه يستلزم الانقلاب خلافه
ما سبق ... ممكن لذاته واراد به
... الى بل لذاته فانه
بالغير ... ممكن لذاته ... ذكره
... السؤال
م

الماضی والابدی ماوجد فی الابد وهو الزمان الغیر المتناهی
من الجانب المستقبل اما کونها ازلیۃ فلوجوہ اما احدها
هو المذکور ههنا وهو ان الواجب الوجود مستجمع لجملۃ
ما لا بد منہ فی تاثیرہ فی معلولہ والا لکان لہ حالۃ منتظرۃ
هف فیہ ایهام للتکثرۃ فی علۃ العقل الاول المناسب ان
یقال الواجب بانفرادہ علۃ تامۃ لمعلولہ الاول اذ لو افتقر الی
غیرہ فان کان مقارنا لہ کان صفۃ زایدۃ علی ذاتہ وهو خلاف
مذهبهم وان کان منفصلا عنہ کان ممکنا معلولا لہ سابقا علی
ما فرضناہ معلولا اولا هف والعقول ایض مستلزمۃ لجملۃ

فلابد

ما لا بد منه في تأثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل

لها بالفعل والا لكان شيء منها حادثا وكل حادث مسبوق

بمادة كما مر فيكون هي اي العقول بمقارنتها الحادث المادي

مادية هف فيلزم من هذا ازليتها لان المعلول يجب وجوده

عند وجود علته التامة ويمكن ان يستدل بها بان العقل لو كان

حادثا زمانيا لكان ماديا لان كل حادث زماني مسبوق بمادة

هف واما كونها ابدية فلانها لو انعدم شيء منها لانعدم

امر من الامور المعتبرة في وجوده فيكون الباري تعالى او شيء

من العقول قابلا للتغير والحوادث لان الامور المعتبرة

في وجوده كل منها المغايرة لذات العلة مقارنة لها هف فصل الرابع

في كيفية توسط العقول بين الباري تعالى وبين العالم

الجسماني قد عرفت ان واجب الوجود واحد معلوله الاول

هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن

الافلاك فيها كثرة فيكون مباديها كثيرة لما بينا ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك

الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن الواجب

الوجود اذ لو كان الكثرة فيها من حيث انه صادرة عن

الواجب لزم صدور الكثرة عن الواجب بل باعتبار ان له ماهية

ممكنة الوجود لذاتها واجب الوجود لعلتها فيلزم وجوب
الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين
الاعتبارين مبداء للعقل الثانى وبالاعتبار الاخر مبداء
للفلك الاعظم والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا
للجهة التى هى اشرف فى العقل فيكون بما هو موجود واجب
الوجود بالغير مبداء للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن
الوجود لذاته مبداء للفلك الاعظم قال الامام فى المحصل
انهم ضبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الاول جهتين وجوده
وجعلوه علة لعقل الثانى وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم

من اعتبر به لها تعلقه لوجوده وامكانه لعقل وفلك و
تارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه
ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبا
امر فبا عتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه
بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر فلك وتارة
من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوه امكانه علة
لهيولى الفلك وعلمه به علة بصورته واعترض هاهنا بما سبق
الاشارة اليه من ان مثل هذه الكثرة في ذات الواجب تعالى
يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ماله من كثرة

السلوب والاضافات من غيرات بجعل بعض معلولا لانه

كالجسم والجوهر كالخالقية والرازقية

واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عند ليس الا واحد

او اجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت

الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور ورد بان

ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعلقها يتوقف على

تعقل الغير فلا دور الظاهر ان سلب عن الشيء لا يتوقف على

ثبوت الغير بل تعلقها تحقق الشيء من الطرفين واما الاضافة

بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققها ويمكن

ان نبين كيفية بكثرة الجهات المقتضية لامكان صدور

ان اراد انه لا يتحقق الاضافة الا بعد تحقق الشيئين مع التعقل فذلك ممنوع في الرد ودفع الدور بل هو عين ما ذكره المراد ودفع ذلك ... تحققها في الخارج ... بتحققها في العقل ...

الكثرة عن الواحد على لا يرد ذلك بان يقال لذا فرضنا مبدءاً
اول او صدر عنه شئ واحد ولكن ب شئ وليكون ج وعن
ب وحده شئ وليكن د فيكون ما فى ثانية المراتب شيان
لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى شئ اخر فصار ما فى ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شئ و
بتوسط د وحده شئ ثان وبتوسط ج د معا ثالث و
بتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج د تاسع وعن ج وحده

عاشر

٥٩٤٠٨

عاشر وعن د وحدة حادى عشر وعن ج ومعا ثانى عشر و

يكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوّزوا ان يصدر عن

السافل بالنظر الى فوقه شئ واعتبرنا التركيب فى المتوسطات

التى يكون فوق واحدة صار فى هذه المراتب اضعافا مضاعفة

ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود لكثرة لا تحصى عددها

فى مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحقق فى شرح الاشارة موافق لما

فى التلويحات وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى

ينتهى الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل

عاشر وهو المبداء الفيّاض والمدبر لما تحت فلك القمر وهو

العقل الفعّال لكثرة فعله وتاثيره فى علم العناصر ويسمى بلسان
الشرع جبرئيل عليه السلام فيصدر عنه الهيولى العنصرية
والصورة الجسمية والصورة النوعية المختلفة بشرط
استعداد الهيولى العنصرية وليس استعداد الهيولى لقبول
الصورة من جهة المفارق والا لم يتغير الاستعداد اذ العقل
ثابت لا تغير فيه بل استعدادها بسبب الحركات السماوية
فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف
بها استعدادات هيولى العناصر فهنا حركة حادثة يستدعي
وضعا حادثا حدوثا يقتضي استعداد فى الهيولى وكل حادث

موجب لفيضان صورة حادثة من العقل الفعّال على الهيولى

المبحوث

مسبوق بشرط سبق حادث اخر المناسب ان يقال مسبوق
بحادث لان الحركات المحدثة بل ساير الحوادث اما يوجد
بجزئية شيء لا يرد ان حركات الافلاك دايمة
دايما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم
دوام الحادث فتعين الثاني فهذه الحوادث اما يوجد على
سبيل الاجتماع في الوجود او على سبيل التعاقب لا سبيل
لا جتمع كلها الى الاخر
الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لا نهاية
وهو مح فقبل كل حركة هذا غير ظ مما ذكره وقبل كل حادث
حادث لا الى الاول وههنا بحث اذ الحصر المذكور اولا انما يتم
اذا اقيم الدليل على نفي حادث هو اول الحوادث واذا تبين

اذ الظ منه ان قبل كل حركة حادث لا الى اول كما لا يخفى
فقبل كل حادث حادث ٢٧

ذلك فكل ما ذكره مستدرك والدليل على نفي ذلك ان العلة
التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم
قدم الحادث فالعلة التامة للحادث مشتملة لا محالة على
جزء حادث وهذا الجزء الحادث من العلة التامة لم لا يجوز
علة تامة مشتملة على جزء حادث وهكذا الى غير النهاية قالوا الحركة
الفلكية حالة مستمرة في ذاتها مستلزمة لتجددات انتقالية
وضعية بلا بداية وهي الواسطة بين العالم القديم والحدوث
اذ لولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث
لا يكون علته التامة باسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة

لشئ لا يتخلف عنه معلوله فلا ينتهي حادث مالى سلسلة علله

الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد له

هناك من امر ذي جهتين استمرار وعدم استقرار فمن حيث

استمراره يستند الى قديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد

المتعاقب لا الى الاول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم

فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية مجتمعة

في الوجود قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدأ معين

الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة واطبقنا الثانية

الناقصة على الاول الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة

[illegible]

الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا
فاما ان يتطابقا الى غير النهاية بان يكون بازاء كل واحد من
الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية او ينقطع الثانية
لاسبيل الى الاول والا لكان الزايد مثل الناقص في عدة الاحاد
هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاول
زايد عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد متناه يجب
ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين في الجهة التي فرضناها
غير متناهيين فيها وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود
والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة معا في الخارج كالحركات

الفيلسوف

الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى
ليست في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في
زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا اذا كانت الاحاد
موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب بوجه ما كالنفوس
الناطقة لا يتم التطبيق اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا الجواب

[illegible]

ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اللهم اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية
له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق وبه يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم
والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين
حبلتين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك
في الاول اذا طابقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان
ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الباقي

بل

وليس الحال فی اعداد الحصی کذلك بل لابد فی التطبيق من
اعتبار تفاصیلها وقد يقال وقوع كل واحد من احاد الجملة
الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان
موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادها
ترتيب والعقل بفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف
ولا يحتاج فی ذلك الغرض الی ملاحظة احدها مفصلة
بل يكفی فی فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا
فبرهان التطبيق يدل علی ان الامور الغير المتناهية موجودة
معا محال مطلقا سواء كان بينهما ترتيب او لا خاتمة فی احوال

النشاة الاخرى للنفس الناطقة وفيها ستة هدايات لازالة اوهام

المنكرين لما بيّن فيها هداية النفس بعد خراب البدن

اما ان يفسد او يتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او تبقى

موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول اذ النفس لا يقبل

الفساد والا لكان فيها شئ بمنزلة المادة يقبل الفساد

وشئ بمنزلة الصورة تفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل

غير القابل للفساد فان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد

يجب ان يكون باقيا معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه

بحث اذ ليس معنى قبول الشئ العدم والفساد ان ذلك الشئ يبقى

فتحققا وبحل فيها الفساد على القياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيهما بل معناه ان ذلك الشئ يتقدم في الخارج واذا
حصل ذلك الشئ في العقل وتصور العقل معه العدم
الخارجي كان العدم الخارجي قايما به في العقل على معنى انه
متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في
الخارج شئ وقبول عدم قايم بذلك الشئ فيكون مركبة
هف قيل انما يلزم تركبها لو كان محل امكان الفساد
واخلا فيها وهو مم لجواز ان يكون امر خارجا عنها
مباينا لها وهو البدن فان البدن كما هو جاز ان يكون محلا لامكان

وجودها وحدوثها كما جاز ايضا ان يكون محلا لامكان
عدمها وفسادها وقد يجاب بان النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط
التي بينها هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذا الجهة
جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس و
حدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجودها متعلقة
له فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها
مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد

تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا بالذات الى تعلقها
اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض
الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا بالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن
لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشئ لا يكون
مستعدا لما هو مباين له بالبديهة ومن هذا الجهة ايضا
جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه

يكون مستعد العدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون
البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها ولم
يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها الا بالذات و
لا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد بعدمها في نفسها اصلا
بل لا بد له من استعداد آخر وقد مر امتناع قيامه بالبدن
فظهر ان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان فساد
النفس مع انه محل لامكان وجودها ولا سبيل الى الثاني

[illegible]

لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان على ما مر فيكون

التناسخ ح لان البدن الصالح للنفس كاف فى الفيضان

النفس عن مبدءها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس

فلو تعلقه نفس اخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن

الواحد نفسان مدبرتان لا يقال عليه انحصار شرط فيضان

النفس عن مبدءها فى حدوث استعداد البدن مم لجواز

ان يكون الفيضان مشروطا ايضا بان لا يصادف استعدا

البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها

فى حالة كما فى ذلك الاستعداد فلا يفيض ح فى نفس اخرى

[illegible]

عن مبداٴها لانتفاء شرطها الفيضان وهو مح بالبديهة

اذ لا يشعر كل واحد من العقلاء من ذاته الا نفسا واحدة فظهر

القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق وههنا بحث لان

ماذكره لبطلان التناسخ موقوف على حدوث النفوس وبيانه

على ماذكره فيما قبل موقوف على بطلان التناسخ كما اشرنا اليه

فيلزم الدور وقد يستدل على بطلان التناسخ بوجهين اخرين

لا يتوقف على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة ببدن

البدن لوكانت متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان يتذكر

شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو

جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان

التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق

بتدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو

تعلق بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد

الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا والتالي بط

بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة

لا يحدث مثلها الا في اعصار طويلة وبيان الملازمة انه لو هلك

بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث

احدى نفس الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما

انت خبير بان الوباء العام لان [illegible] ولا يقع في جميع الاقطار [illegible]
ان يحدث ابدان كثيرة بعدد الابدان الهالكة
في [illegible] [illegible]
[illegible] منه

فتجمع على بدن واحد نفسان اولم يكن هناك الا نفس واحدة
كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس
الواحدة بأكثر من بدن واحد والتوالي ط البطلان واعترض
عليه بانه انما يلزم ما ذكر لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة
وعلى الفور واما اذا كان جايزا ولازما ولو بعد حين فلا
لجواز ان ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات
يشغله هداية اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم فايدة

الحيثية ان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء
المر اذا علم بان فيه نجاة من الهالك فانه يلايم من حيث اشتماله
على النجاة وغيره ملايم بل مناف من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة
عنه فادراكه من حيث انه يلايم يكون لذة دون ادراكه من حيث
انه مناف فسر فانه الم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر
الملايم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان يتمكن
من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول فان تعقله
على ما هو عليه غير ممكن لغيره وهو انه واجب الوجود لذاته
في جميع جهاته بري عن النقايص منبع بفيضان الخير على الوجه

الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة

والنفوس الفلكية والاجرام السماوية الجرم الجسم الا انه اكثر

استعماله في السماوية والكائنات العنصرية حتى تصير النفس بحيث

يرتسم منها جميع صور الموجودات على الترتيب الذي هو لها في

نفس الامر فيكون عالما عقليا متناهيا للعالم الموجود كله للنفس

الناطقة كمال اخر وهو يستعمل العدالة اي التوسط بين طرفي

الافراط والتفريط وهي العفة والشجاعة والحكمة التي هي

اصول الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية

والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فان

احصلت لها هذه الكمالات العلمية العملية ادركتها من حيث

انها كمالات ومؤثرة عندها التذذب بها لامحالة وهذه الا

حاصل لها بعد الموت ايض فيكون اللذه حاصلة بعد الموة

وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل بعد الموت لان النفس لا

تحتاج فى تعقلها الى التجسدانية فيكون تعقلها حاصلة

بعد الموت بل ينبغى ان يزداد تلك التعقلات قوة وكمالا لانقطا

النفس عن البدن لتخلصها عن كدورات المادية التى كانت

تقيدها عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة

بعد الموت وهى اكمل واشرف من اللذة الحسية فان مدركات

العقل اشرف من مدركات الحس والادراك العقليه
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحواس
الحس ليس الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم
والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات
هي
العقول من ذات البارى تعالى وصفاته وجواهر العقلية
والاجرام السماويه وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما
كالتعاظم والتعالى
فى الشرف الى الاخر واما الثانى فلوجهين احدهما ان ادراك
العقل واصل الى كنه الشى حتى يميز بين ماهية الشى واجزائها
واعراضها ثم يتميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس و

جنس

وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت
ويميز بين الخارج اللازم والمفارق ومن اللازم بواسط
وبغير واسط والادراك الحسى فلا يصل الا الى الظاهر
المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى وثانيهما ان
الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات
الحسية وعدم حصولها اى اللذة الكاملة بالتعقلات
حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو التعقلات
البدنية والعلايق الجسمانية من الشهوات والاخلاق
الذميمة كما ان المريض الذى تغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ

بالحلو بل يكثر هذا بتر الالم ادراك المنافي من حيث هو
مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو الهئية المضادة للكمال
من الجهل المركب والجهل البسيط والخلق المذموم فالنفس
اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيات المتضادة للكمال
ادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض لها الالم العقلي
وانما لم يتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات
منغمسة في العلايق البدنية ولم يكن تعقلا تصافيه
عن الشوايب المادية والظنون والاوهام الكاذبة لم يتنبه
لنقصان ها وقوة كالالتها بل ربما تخيل اضداد الكمال

كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتياقت الى الوصول الى

معتقداتها واذا فارقت صفة تعقلاتها وشعرت بفوت

كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه

التباس هداية النفس الكاملة بتصورات حقايق الاشياء

وبالاعتقادات البرهانية الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل

لها التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الردية اتصلت

بعد مفارقة البدن بالعالم القدسي فى حضرت جلال

رب العالمين فى مقعد صدق الاضافة الى الصدق لتحققه

او التنبيه على ان النفس نيالة بصدق القول والنية عند مليك

مقتدر قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم

بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان لم يحصل لها

التنزه عن العلائق الجسدانية بل يبقى فيها الهيئات البدنية

وميلها الى الشهوات يصير بسبب تلك الهيات والميل

محجوبة عن الايصال بالسعادة ويبقى مشتاقا الى

مشتهياتها التى الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذى

لم يبق له رجاء الوصل فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس

هذا الامر لازما بل امر عارض غير لازم فيزول الالم الذى

كان لاجله قال صاحب التلويحات الجهل المركب هو الذى

لا يرجى فيه النجاة بل يتأبد وما كان بسبب عوارض فيزول
ولا يدوم واعترض عليه بان النفوس ذوات العقايد
الباطلة الجازمة بانها حقيقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان
يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة ايضا
عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها
شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة
متعذبة واجيب بان النفوس الكاملة يتمثل صور
المعقولات فيها على ما هي عليه فانها تلتذ بمشاهدة
ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته

فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك
ذوات ينل ويتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد
الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورغبت الوصول الى ما
ادركته فانها لا محالة تفقدت بعد الموت خارجة تخيب
وتصير معذبة بفقدان ما وجب الوصول اليه لا يزول
الجزم عنها هداية النفوس الناطقة اذا ظهر لها من شانها
ادراك الحقايق بكسب المجهول متعلق بقوله ظهر من
المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق الى كمال لكن ذلك
الشوق فيها لا يظهر ظهورا معتدا به ما دامت متعلقة

بالبدن

بالبدن لان العلائق البدنية فلهيها عن ذلك الشوق

فاذا فارقت البدن وظهر شوقها ظهورا تاما وليس معها

سبب الكمال والتي اى البدن وقواه تعرض لها الالم العظيم

بملاحظة تكاسلها عن اكتساب الكمالات مدت تعلقها

بالبدن واشتغالها بتحصيل ما كانت صارفة لها عن الاكتساب

من اللذات الحسية والوهمية وهى الم النار الروحانية

الموقدة التى تطلع اى تعلو على الافئدة اى اوساط القلوب

هذا في النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم والشرف و

لا يشتاق ايضا اليه اذا فارقت البدن وكانت خالية عن

الهئيات البدنية الردية حصل لها النجاة من العذاب و
الخلاص من الالم بسبب امتناعها عن الى الشوق والهيئة المضادة
فكانت البلاهة ادنى اى اقرب الى الخلاص من فطانة
بتراء اى ناقصة توجب مجرد الشوق قال النبى صلى الله عليه
والہ وسلم اكثر اهل الجنة البله واما اذا لم يكن خالية عن الهيئة
البدنية فاشتاقت الى مقتضيات تلك الهيئات فيتالم بفقدان
البدن الذى به كانت متمكن من تحصيل تلك المقتضيات
وبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق فيكون فى
غصة وعذاب اليم لكنه غير دايم هذا هو المشهور بين

الجمهور

لافائدة في بدن النفس والعقل وما صلاحية
تنعم بالبدن وعوب عدا فاقه وليس ١٢

الجمهور وقال اهل التناسخ انها تبقى مجردة
عن الابدان والنفوس الكاملة التي خرجت
قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات
الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع
العلائق الجسمانية وتوصلت الى عالم
القدس واما النفوس الناقصة التي بقي
شئ من كمالاتها بالقوة فانها يتردد في الابدان
الانسانية وينتقل من بدن الى بدن اخر حتى
يبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و

اخلاقها فتبقى مجرده مطهرة عن التعلق بالابدان
ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت من البدن
الانسانى الى بدن حيوان يناسبه فى الاوصاف كبدن
الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل
ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل
الى الجمادية كالمعادن والبسايط ويسمى فسخا وقد يقال
هى يتعلق ببعض الاجرام السماوية للاستكمال ومن اراد
الاستقصا فى الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء
فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار ظنى ان الواجب على

طالب الحق مطالعة كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين

المقتول قدس سرهما وفوق طورهما

طور عز قدره كالكبريت

الاحمر وتوفيق الوصول

إلى ... من الله تعالى ... الاكبر قال ... قدس سره

قيل التوفيق خلق القدرة على الطاعة وقيل خلق الطاعة وقال المتأخرون جعل الاسباب موافقة للمطلوب لحصول المسببات
وخص استعماله في الخيرات اقول ان غرم الاستدراك في قولهم توفيق الخيرات ويمكن جوازه
بالتجريد وقال الصدلاني هو تسهيل طريق الخير وسد طريق الشر والخذلان
عكسه وقيل هو درك الاسباب موافقة الصواب وقيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له وقال
الغزالي في الاحياء في كتاب الفكر هو عبارة عن التأليف والتلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله سبحانه
وقدره وهذا يشمل الخير والشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره
انتهى ويقرب من هذا التفسير ما قيل جعل التدبير موافقا للتقدير من غاية الهداية تصنيف محمد بن ...

سره

تم